Piccola Biblioteca 273

Plutarco

IL VOLTO DELLA LUNA

ADELPHI

Il volto che sembra delinearsi sul disco della luna è stato da sempre oggetto di speculazioni e favole. Plutarco lo sceglie qui come pretesto per uno dei suoi più affascinanti opuscoli, occasione per una esercitazione cosmologica e mitologica fra le più dense dell'antichità classica. Proprio qui, fin dall'inizio, con disarmante sobrietà, Plutarco afferma l'indispensabilità del mito, poiché «quando i concetti comuni assodati e familiari cessano di convincere, è necessario avere il coraggio di tentar vie fuori mano e di applicare senz'altro a noi stessi gli incantesimi degli antichi, ricorrendo a ogni mezzo per appurare la verità». Ma, come sempre in Plutarco, il discorso è composito: mitologico ma scientifico, geografico e geometrico, letterario e filosofico. E soprattutto sarà in questo testo che ritroveremo tracce preziose, e altrimenti occultate nella tradizione greca, del regno di Crono, di quel sovrano dell'Età dell'oro, precedente a Zeus, al quale sono connessi i misteri ultimi del mondo, poiché soltanto Crono del mondo stesso «conosce le misure».

Introduzione di Dario Del Corno.
Traduzione e note di Luigi Lehnus.

ISBN 88-459-0855-0

€ 12,00

Plutarco nacque a Cheronea, in Beozia, a metà strada fra Atene e Delfi, intorno al 47 d.C., da una famiglia agiata e colta. Studiò ad Atene; incarichi politici lo portarono poi a Roma, dove fu introdotto negli ambienti della corte imperiale. Fu nominato sacerdote a Delfi. Morì intorno al 127 d.C. Di lui ci rimangono le *Vite parallele* (composte di 22 coppie di biografie) e i *Moralia*, scritti di proporzioni assai varie, dedicati a temi filosofici, storici, scientifici, religiosi, letterari, politici, eruditi.

VOLUMI PUBBLICATI:

Il demone di Socrate - I ritardi della punizione divina

Dialoghi delfici
(Il tramonto degli oracoli - L'E di Delfi - Gli oracoli della Pizia)

Iside e Osiride

Sull'amore

Le virtù di Sparta

Del mangiare carne

«Crono dorme rinchiuso in una caverna profonda dentro una roccia color dell'oro. Il sonno è il carcere escogitato da Zeus per lui, e mentre uccelli scendono in volo sulla cima della roccia per recargli ambrosia, l'isola intera è pervasa da un profumo che si spande di lì come da una fonte. I demoni assistono e servono Crono dopo essergli stati compagni nel tempo in cui fu re degli dèi e degli uomini. Dotati di virtù profetiche, essi traggono da se stessi innumerevoli vaticini; ma quelli più gravi e sulle questioni più gravi scendono ad annunciarli come sogni di Crono: poiché ciò che Zeus premedita Crono vede in sogno, e le passioni titaniche e i moti dell'anima si manifestano in lui come una tesa rigidezza prima che il sonno gli restituisca il riposo e finché il suo carattere regale e divino non riemerga puro e incorrotto».

Plutarchi Moralia selecta
a cura di Dario Del Corno

De facie quae in orbe lunae apparet
Traduzione e note di Luigi Lehnus

Plutarco

IL VOLTO DELLA LUNA

INTRODUZIONE DI DARIO DEL CORNO

ADELPHI EDIZIONI

INDICE

INTRODUZIONE

DI DARIO DEL CORNO

« Intorno al volto che appare nel cerchio della luna » recita propriamente per esteso il titolo di quest'operetta plutarchea: e si può confidare che esso direttamente risalga all'autore, giacché l'intervento postumo di un grammatico si sarebbe attenuto a una più puntuale e pedante definizione del soggetto. In effetti, appartiene alla più nobile tradizione della letteratura ellenica l'impiego di titoli che suonino in qualche modo elusivi, parziali: è l'ironico understatement con cui Menandro ricavò il nome della sua più celebre commedia, gli *Epitrepontes* ossia l'*Arbitrato*, da una scena tutto sommato marginale rispetto alla trama, o che indusse Aristofane a siglare le *Rane* con il riferimento a un breve coro altrettanto episodico. Qui, del volto che gli uomini credono di scorgere nella luna si fa parola piuttosto incidentalmente, e non certo nella chiave fantastica che l'immagine parrebbe imporre: l'arcano disegno lunare non figura da privilegiato interlocutore di notturne emozioni, né funziona come un quasi antonomastico ricettacolo dell'immaginazione pura, secondo i moduli che ad esso ha successivamente applicato una florida convenzione letteraria. Allo stesso modo Plutarco drasticamente rinuncia ad accogliere nel dialogo l'eco di un immaginario popolare, che senz'al-

tro fiorì in Grecia, come ovunque altrove, intorno alla silente testimone della notte. Della luna, almeno da principio, si vuol parlare in termini rigorosamente scientifici; e le ombre che incrinano il suo candido disco valgono a investigare l'elemento di cui essa è formata. Quando poi la prospettiva si muterà in escatologica, le macchie lunari verranno addotte a rappresentare il luogo deputato per la condanna e l'espiazione delle anime perse: senza che peraltro la figura recuperi la dimensione antropomorfica promessa dal titolo.

Ma ironia vuol dire il proposito di celare sotto la superficie delle parole un significato profondo, che ammette di essere alluso, ma non dichiarato; e in questa direzione può darsi che l'enigma del titolo sottintenda la verità progettuale dell'opera. Le due sopraddette linee tematiche del *De facie*, disposte e suddivise come sono in altrettante sezioni distinte, si lasciano conciliare a stento; e in realtà non mancano fra l'una e l'altra parte sfasature e incongruenze, tanto che su un'eventuale chiave unitaria da attribuire all'opera l'ingegno critico degli interpreti si è esercitato con divergenti risultati. Ma la calcolata ambiguità del programma plutarcheo, la sapiente attitudine dello scrittore a dissimulare tra le pieghe di una struttura complessa e polivalente il disegno dell'assieme non consentono, forse, unilaterali definizioni. In genere, un conto è individuare le ragioni della scelta di un argomento, ma altra cosa e ben più ardua si rivela l'investigare quali movenze del pensiero e della fantasia entro tale

argomento l'autore abbia inteso volta per volta esprimere. La razionalità dell'analisi critica deve arrestarsi al limite del mistero della creazione artistica; e converrà prendere il *De facie* per quello che in esso appare, come il volto che da lontano gli uomini vedono nella luna – e come il titolo, allora, suggerisce.

C'è nel *De facie* – come sovente in Plutarco – un carattere rapsodico ed estrosamente variegato, pure nella fondamentale serietà del discorso: ne risulta quasi un capriccio, ma pieno di dottrina e di pensiero, che sembra soprattutto rivendicare una libertà tanto di forme, quanto di idee. Le ombre della luna, dove chiunque può leggere ciò che preferisce, sono il punto di partenza, ma anche il simbolo di quest'atteggiamento. Che non è – occorre guardarsi dall'equivoco – disimpegno: bensì esprime la consapevolezza e la responsabilità di un intellettuale, che sentiva il declino di un modello culturale e tentava nuovi itinerari, per la letteratura e per il sapere. Plutarco ha compreso la crisi sia della forma trattatistica, sia del sistema globale, dove tutto si tiene e pretende di dimostrare l'intransigente esattezza di ogni sua parte. Questo è il senso della sua polemica contro la cosmologia dello Stoicismo; mentre il ricorso alla forma del dialogo narrativo e soprattutto la dislocazione dei contenuti su diversi livelli di trasmissione (l'ultima parte del mito di Silla è addirittura riportata di quarta mano!) reagiscono all'univoca apoditticità del trattato, nel segno della

molteplice integrazione di esperienze diverse.
La reazione nei confronti del pensiero sistematico è tanto forte, che Plutarco non esita a formulare tre differenti spiegazioni di un medesimo fatto fisico, ossia la natura terrestre della luna, senza pronunciarsi in favore di alcuna. La logica che egli propugna non è alternativa, e tanto meno si arroga di costruire lo schema del reale a misura della ragione umana: ma è la proposta aperta di un'avventura nel mistero del mondo, con il sussidio della ragione, per tentare di capire qualcosa dell'ordine che lo regge – senza ricorrere al dogma, di qualsiasi genere esso sia. Questo è anche il senso della struttura artistica del *De facie*: una peregrinazione che fino a un certo punto sembra avere una propria finalità e verità, di carattere rigorosamente scientifico – ma poi rivendica la libertà di battere un'altra strada, che da quella non dipende, e che con essa può trovarsi tutt'al più in una condizione complementare. Come quando addentra lo sguardo nel disco della luna e immagina di leggervi i connotati di un viso, l'uomo sarà poi libero di scegliere la via che preferisce: ossia, come suggerisce l'ultima battuta del dialogo, di fare, di ciò che ha appreso, l'uso che gli parrà migliore.

Il primo commentatore del *De facie* nell'èra moderna fu Keplero: e tanto basta ad attestare la qualità scientifica del testo plutarcheo. Eppure Plutarco non era uomo di

scienza: egli attinge gli elementi propriamente tecnici del suo sapere ad altre fonti, il cui catalogo raccoglie i nomi più illustri dell'antichità in questo settore dello scibile. Sotto tale aspetto, il suo rimane dunque il discorso di un dilettante, una volta che si elimini dal termine ogni intenzione ed accezione spregiativa: e tuttavia in questa realtà si manifesta una tensione intellettuale di straordinaria rilevanza. In effetti, analoga alla sua dovette essere la dimensione culturale del pubblico a cui egli si rivolgeva, formato non da specialisti, bensì da generici amatori del sapere: e accade di guardare con ammirato stupore a un'epoca, nella quale l'autore era in grado di esporre, e i lettori di recepire, un argomento intessuto di problematiche tanto impervie e complesse per la loro intrinseca specificità. Si trattava certo di un fenomeno circoscritto ad ambienti di alta istruzione: ma appunto il carattere elitario di tale esperienza agevolava l'osmosi tra quelle che in epoca moderna si suole definire le due culture. Un sapiente dedito per abitudine a studi letterari e filosofici possedeva pur sempre una visuale tanto vasta, da poter affrontare con competenza ed esattezza ardui temi di ottica e di astronomia, di fisica e dinamica celeste, per integrarne quindi gli esiti in una prospettiva essenzialmente umanistica.
Tuttavia, il panorama di questa fusione non è del tutto edenico, come parrebbe a una prima vista. Anzi, è proprio il disegno d'assieme dell'operetta plutarchea, così ambiguo e refrattario a monolitiche interpretazioni,

che denuncia la precarietà della miscela fra l'una e l'altra dimensione del sapere. In effetti, queste si trovavano in un rapporto di divaricazione imperfetta, che si risolveva nella percezione di una crisi latente, ma non perciò meno drammatica. In conseguenza della specializzazione fatalmente prodotta dall'incremento e dall'approfondimento degli studi in entrambi i campi, l'universo della conoscenza si era di fatto ripartito in due settori; ma queste metà, come gli uomini nati dalla scissione della sfera primordiale secondo la fantasia attribuita ad Aristofane nel *Simposio* platonico, riluttavano a una completa autonomia, tendevano ancora reciprocamente ad attrarsi. Il sapere scientifico, fondato su una metodologia al limite estremo dell'astrazione e incapace di integrarla con un'indagine sperimentale, era inadeguato ad offrire un quadro dell'universo, in cui l'uomo risultasse rappresentato in quell'immagine egemonica, alla quale non intendeva abdicare. Sull'altro versante la riflessione filosofica, avendo collocato perentoriamente al suo centro l'uomo, si trovava ad avere smarrito il rapporto con la molteplicità del reale, al punto di subordinare l'esplicazione dei fatti naturali alla coerenza razionale del sistema.

Pretendere da Plutarco una conciliazione che saldasse programmaticamente lo iato fra l'una e l'altra tendenza sarebbe eccessivo: sia nei confronti della sua personale attitudine, che era comunque quella di un uomo di lettere, sia in rapporto alla disposizione della

cultura contemporanea, pur sempre incline a relegare l'indagine scientifica in un settore marginale, ossia specialistico, del sapere. Ma nel *De facie* palpita la consapevolezza che il processo di separazione fra le due culture non fosse in assoluto irrevocabile: che valesse comunque la pena di adoperarsi per evitare la frattura totale e definitiva. Forse, era un tentativo di retroguardia – e non è un caso che un passo nodale del dialogo si richiami all'autorità dei sapienti prima di Socrate, quando non era ancora avvenuta la fatale divisione fra la scienza della natura e quella dell'uomo. Certo, il tentativo rimase senza conseguenze di rilievo: ma l'una e l'altra circostanza non ne sminuiscono la qualità etica e intellettuale.

La giustapposizione non del tutto congruente di due segmenti argomentativi in linea di massima autonomi tradisce una certa dose d'ingenuità, anche se Plutarco mette in opera tutta la sua sapienza artistica per definirne le competenze, riservando alla parte scientifica la forma dialogata, a quella metafisica il racconto mitico. Ma soprattutto, tale imbarazzo rivela la difficoltà inerente al progetto di raccordare la necessità inderogabile e immanente delle leggi naturali con il finalismo provvidenziale e trascendente di un'ipotesi escatologica. Il nucleo del problema stava nel ruolo ambiguo dell'uomo: nelle teorie 'positive' sulla struttura fisica della luna, come nella confutazione della cosmologia stoica, emerge dichiarato il rifiuto di un arrogante antropocentrismo, che reclamava alla terra

la posizione di centro dell'universo: ma nel mito di Silla la funzione essenziale della luna è quella di tramite per la creazione e l'estinzione dell'individuo.
L'antinomia non si può risolvere, ma tutt'al più chiarire; e può darsi che soccorra ancora la sfingea allusività del titolo. « Il volto che appare nella luna » è un enunciato che si professa antropocentrico, e al tempo stesso si nega come tale, attribuendosi il carattere dell'apparenza. Superando l'opposizione fra scienza e filosofia, forse, era possibile recuperare l'unità epistemologica del reale: quella medesima unità che la dimensione formale del *De facie* si proponeva di raggiungere per una via solo esteriormente opposta, ossia con la libertà errabonda della struttura. Questa consentiva di abbracciare diversi punti di vista e metodi di approccio; allo stesso modo, l'uomo doveva sentirsi libero di intendere la realtà al di fuori di entrambi gli schemi di pensiero, o piuttosto per mezzo dell'uno come dell'altro. Solo così gli sarebbe stato possibile constatare che le grandi norme dell'universo esistono al di fuori di lui, ma che soltanto a lui è dato di comprendere e definire il senso di queste norme, e della vita.

Il presentimento che la dialettica fra la dimensione scientifica e quella umanistica del sapere corresse il pericolo di trasformarsi in una radicale opposizione accenna a un problema divenuto essenziale per la cultura moderna. Ma anche per altri aspetti il *De facie*

propone inconsapevoli quanto singolari connessioni con i tempi a venire: un paradossale destino per un progetto, che semmai guardava al passato per il recupero di una conoscenza e comprensione unitaria del mondo. Ma l'impatto con la totalità del reale rischiava di riuscire traumatico all'eccesso per l'uomo di una civiltà ormai avviata alla senescenza, sfiancata intellettualmente dal prevalere dell'ideologia che sempre si accompagna al sistema chiuso, sia esso filosofico o politico o di ogni altro genere. Per attenuare il confronto, occorreva ricorrere all'allegoria, alla mediazione: e il *De facie* è costruito lungo una serie di strutture indirette, dove i molteplici piani dell'esposizione rimandano la responsabilità di quanto viene detto a sempre più remoti depositari del vero, la cui sapienza è profetica: ossia contiene e annulla in sé ogni scansione temporale.

In tale prospettiva, può accadere che si confondano i limiti fra la realtà e l'immaginazione: tanto che il lettore di età recenti si trova conteso fra l'ipotesi che l'arcano territorio oltremare, di cui parla lo «straniero» nel racconto di Silla, rappresenti la traccia mitizzata di preistorici contatti con il continente americano; o che di altro non si tratti se non di una stupefacente coincidenza della pura fantasia narrativa con un dato reale, ma allora del tutto ignoto. Su questo dilemma pieno di fascino riesce difficile pronunciarsi: che Plutarco comunque non pensasse all'effettiva esistenza di questa parte del mondo appare indubitabile – ma come si può escludere

che nel suo resoconto affiorino i frantumi di memorie travolte e rese inintellegibili dal naufragio immane del tempo? Di consueto l'utopia ama illusionisticamente rivestirsi delle forme della realtà; ma aderendo alla seconda di tali alternative ci si troverebbe a constatare un paradossale rovesciamento: una realtà a tal punto sprofondata nel pozzo del passato, da tramutarsi in utopia.
All'epoca di Plutarco, l'avventura nel reame meraviglioso del Non-luogo aveva già una tradizione illustre: ma perché l'utopia si tramutasse in quell'iperbole delle sue premesse, a cui la contemporaneità accorda quasi fanatici favori e che suole denominare fantascienza, occorreva compiere un ulteriore passo. Infatti, soltanto a condizione di dislocare fuori dalla terra questa contrada privilegiata dell'immaginario, sarebbe stato possibile elevarla al rango di un'ipotesi sulla costituzione dell'universo, farla oggetto della simulazione di una conoscenza scientifica. Il capostipite del genere viene comunemente ritenuto un altro greco, Luciano, nato intorno agli ultimi anni della vita di Plutarco, la cui *Storia vera* inserisce in una serie di fantastiche avventure anche un'esplorazione della luna. Peraltro, a stringere la sua opera con il modello propriamente utopistico sopravvive la funzione ironica, che ad essa offre il senso: poiché l'utopia, seria o ridevole, è comunque un'allegoria.
Ma già un passaggio del *De facie* aveva avanzato l'ipotesi che nella luna risultassero possibili forme d'esistenza paragonabili a quelle

terrestri, e che essa fosse popolata da creature viventi, di converso restie a credere che abitata sia la terra. Questa congettura non si accompagna ad alcun intento allegorico o polemico, bensì appare come la conseguenza eventuale di un'argomentazione di carattere scientifico; ed è verosimile che soprattutto per tale ragione sia piaciuta al precursore della fantascienza in epoca moderna: Keplero, un antenato altrettanto nobile quanto Plutarco per una discendenza che si preferisce usualmente considerare futile. Dallo studio del *De facie* il grande astronomo trasse lo spunto per l'affascinante *Somnium*, geniale invenzione di un mondo organizzato secondo una realtà fisica affatto diversa da quella terrestre, dove è la puntuale consequenzialità dei dati scientifici a suggerire le condizioni della vita. E si può immaginare quanto a Keplero, che amava « rodere ossa e croste dure di pane », dovesse piacere l'accenno plutarcheo ai lunatici, « creature così lievi e frugali », « di fisico agile ed atti a sostentarsi con quel che capita », che egli non mancò di riprendere, escludendo le persone grasse dall'ascesa alla luna.

Ritornando a Plutarco: oltre all'ampiezza delle conoscenze e degli interessi, colpisce in lui la fertilità degli spunti che si trovano disseminati nella sua opera. Egli non fu certo un pensatore originale: in massima parte anche questi motivi si sviluppano da concetti attinti ad altre fonti, e non più che l'attrattiva delle loro combinazioni o il risalto ad essi attribuito si deve alla perizia strutturale e

stilistica dell'autore. Tanto meno Plutarco seppe e soprattutto volle organizzare la sua sapienza entro un sistema; e tale riluttanza lo rende un personaggio tra i più erratici e inafferrabili della cultura antica. Ma se questo fu un limite, altrettanto e in misura ancora maggiore finì per risultare la sua forza, il connotato di un'originalità tanto più profonda e autentica, quanto non ricercata e dichiarata, dato che apparteneva alla sua natura umana. La libertà della sua ricerca, che fu quella del suo spirito, nasceva da un'adesione totale e appassionata alla vita, quale si esplica nella realtà e nell'immaginazione, nell'esperienza dei fatti e degli uomini, e in quella non meno vera dei libri, delle tradizioni, dei racconti. Da ciò sprigiona quel fremito di persuasione, che costituisce il timbro personalissimo della scrittura di Plutarco, e che dona alla sua figura umana e letteraria l'entusiasmo di chi è convinto che la vita meriti di essere vissuta: secondo l'idea che fu propria di ogni genuino figlio dell'Ellade.

Ma proprio in quanto la vita era il supremo dei valori, la mente dei Greci era assillata dal significato della sua ineluttabile estinzione. Perché l'uomo doveva venire privato della gioia di vedere quella luce tenera e nitida che profilava i monti e le isole, di sentire il contatto dell'aria che faceva vibrare gli alberi e il mare? E qual era il risarcimento per una legge a tal punto ingiusta e crudele, per quell'assurda scomparsa in un nulla inconoscibi-

le? Da tali angosciate domande nacquero nel mondo greco le espressioni più alte del pensiero e dell'arte. Le risposte furono molte e divergenti, come si conveniva di fronte al mistero ultimo della condizione umana: ma anche l'accettazione più ferma e serena della morte portò in sé l'altera consapevolezza di un'offesa, a cui si poteva opporre soltanto la dignità tragica di una sfida accettata con la certezza di soccombere.
Nel tempo, la sfida esistenziale si mutò in sfida conoscitiva: dopo la morte, cosa accadeva di quell'essenza umana, che si era dimostrata capace di vincere tante prove della volontà e dell'intelletto? Anche in questo caso il ragionamento non poteva approdare che a una congettura sull'arcano; e ne derivò una gamma di soluzioni che andavano dall'annullamento totale alla sopravvivenza eterna. All'urgenza di questo dubbio Plutarco, proprio per il suo appassionato sentimento della vita, non poteva sottrarsi; e il finale del *De facie* rappresenta il suo tentativo concettualmente e poeticamente più intenso di accostare l'enigma dell'oltretomba. Altre escatologie, in effetti, figurano nel *De genio Socratis* e nel *De sera numinis vindicta*, fitte di immaginose visioni; ma in entrambe prevale un carattere apocalittico, che si risolve in un'accentuazione dei motivi etici. Qui al contrario, sebbene non manchino analoghi accenni, l'impegno è soprattutto puntato su quella che si vorrebbe definire una fisiologia della morte; e pure nel consueto rimpasto eclettico di altre fonti, il mito di Silla inventa

per la comunità dei morti un tragitto di straordinaria efficacia rappresentativa e simbolica.
Al centro sta un concetto fortemente innovativo, organizzato secondo un piano di simmetria astrale: la triade terra-luna-sole trova corrispondenza nella tripartizione dell'uomo in corpo, anima e intelletto. All'idea di una polarità oppositiva, responsabile della vischiosa antitesi fra la caducità del corpo e l'eternità dell'anima che irrigidiva i ruoli di entrambi in una connotazione etica, subentra una progressione scalare, che annulla la drammaticità del conflitto, inserendovi un fattore di mediazione. La sostituzione del ritmo ternario allo schema binario elimina l'immobilità inerente a ogni condizione di antagonismo, e introduce il principio dinamico del mutamento. All'intellettualismo astratto dell'antitesi si sostituisce la legge della realtà, che è perenne metamorfosi; e il destino dell'uomo può così venire riassorbito nel grande ciclo della natura, partecipare alla trasformazione della materia, di qualunque elemento essa sia formata. Un incessante processo di ricambio si svolge fra sole, luna e terra; e una continua vicenda produce e riassorbe l'intelletto, l'anima e il corpo dell'individuo, nei modi e secondo le prerogative che a ciascuna parte sono pertinenti. Il ciclo assicura la continuità della specie, al di là dell'effimero che è il carattere dell'esistenza individuale, poiché in essa consiste l'unica eternità che spetta agli esseri viventi: agli uomini come agli uccelli di Aristofane, e alle foglie cui

Glauco assimila i mortali nel VI canto dell'*Iliade*.
In questa grandiosa immagine la luna occupa il posto centrale, simbolo della complementarità di permanenza e di mutazione, che forma la condizione imprescindibile perché la mimesi del ciclo naturale non si banalizzi in una metempsicosi. Nella luna l'anima si separa dolcemente dall'intelletto, privandosi dell'impronta individuale; e al termine di questa lenta secrezione essa rimane come pura materia, disponibile per assumere nuova forma in un corpo altrettanto nuovo, quando dal sole calerà la scintilla di un nuovo intelletto. La luce diafana della luna altro non è che un riflesso del bagliore solare, che dal suo disco lontano si proietta sulla terra; e la realtà astronomica estende alfine il proprio significato anche nella dimensione dell'allegoria escatologica, qualificando la funzione intermediatrice della luna pure nell'itinerario metafisico degli individui umani.
Non è da pensare che Plutarco credesse alla concreta verità di questo processo: si tratta appunto di un mito, il cui senso risiede nell'espressione simbolica di una realtà imperscrutabile e ineffabile. Ma il mito rivendica la propria funzione appunto dove il mistero sbarra la strada all'indagine speculativa, in quanto esso consente di scavalcare l'impasse della razionalità. Al tempo stesso, la sua intrinseca qualità poetica apriva la via per consolatorie ipotesi. Dopo che la mentalità storica aveva scoperto la figura lineare del tempo, non era possibile recuperare nella sua integri-

tà una concezione ciclica dell'esistenza: ma conciliando le due scansioni si poteva pur sempre attenuare il trauma della morte del corpo, l'angosciante punto terminale del tempo lineare assegnato all'individuo. Soprattutto, l'amico silenzio della luna suggeriva la metafora più rasserenante: esso prometteva che agli uomini sarebbe infine concesso di sprofondare quietamente nel passato, di spegnere gli stremanti ardori della vita in una liquida, immobile dimenticanza.

Rodi, luglio 1991

NOTA INFORMATIVA

(Per le sezioni *Vita di Plutarco*; *Le opere. I Moralia*; *Tradizione manoscritta, edizioni e bibliografia*, cfr. il volume Plutarco, *Il demone di Socrate. I ritardi della punizione divina*, in questa stessa serie, n. 133, pp. 39-51).

De facie quae in orbe lunae apparet (Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης). Nella tradizione manoscritta l'opera presenta una lacuna all'inizio; e ciò provoca qualche incertezza circa la sua struttura complessiva. Nel testo conservato, infatti, si trova già introdotto il dialogo che costituisce il corpo principale del *De facie*; questo non ha forma diretta, ma è riportato da un personaggio che parla in prima persona, il quale partecipò ad esso svolgendovi un ruolo di primaria importanza. Costui è Lampria, fratello di Plutarco: e rimane dubbio se il suo racconto fosse rivolto a un destinatario che non interveniva direttamente, come accade nel *De sera numinis vindicta*, nel *De defectu oraculorum* e nel *De E apud Delphos*, o se invece nella parte perduta Lampria venisse esortato a narrare l'episodio da un interlocutore, secondo lo schema adottato da Plutarco nel *De genio Socratis*, nel *De Pythiae oraculis* e nell'*Amatorius*. In tale caso, l'analogia con gli scritti ora menzionati può far supporre che al racconto assistesse tacitamente un più ampio gruppo di ascoltatori.
Il dialogo è dunque del tipo 'diegematico', ossia espositivo, prediletto da Plutarco e risalente all'il-

lustre modello platonico del *Simposio* e del *Fedone*. Nella parte perduta, sulla cui estensione non è possibile pronunciarsi, venivano indicate le circostanze in cui si inquadrava la conversazione; alcune di queste, peraltro, si lasciano ricostruire dal contesto con soddisfacente approssimazione. Un gruppo di amici si trova impegnato in una discussione sulla natura delle macchie lunari, la quale riprende a sua volta il tema di un precedente dibattito, a cui alcuni di loro avevano assistito; in tale occasione, lo spunto era stato offerto da una « conferenza » tenuta da un « comune amico » (cfr. soprattutto 929 A-B), che ora non è presente. Durante la parte in lacuna, al gruppo si è aggiunto un nuovo personaggio, Silla, che ha promesso di raccontare un mito in rapporto con il tema della conversazione; ma egli ha chiesto di apprendere prima che cosa fu detto in quell'occasione, e ciò offre il motivo per un dettagliato riesame degli argomenti allora trattati. È evidente come il *De facie* presenti una struttura altamente elaborata, la cui complessità non ha precedenti neppure in Plutarco, che pure predilige disporre i suoi dialoghi entro una cornice contraddistinta da una marcata sofisticazione. La molteplicità dei livelli narrativi tocca in effetti un vertice inusitato nel mito di Silla: egli afferma di riferire il racconto di uno « straniero », ma questi a sua volta professa di averne appreso una parte dai « camerieri e servitori di Crono » (945 D). Quindi l'eventuale ascoltatore di Lampria, o comunque il lettore della relazione che gli è attribuita, in questo passo si trova di fronte a una storia passata attraverso tre e rispettivamente quattro gradi di trasmissione.
Come si è detto sopra, il narratore del dialogo è Lampria, fratello di Plutarco, che svolge questo ruolo anche nel *De defectu oraculorum*. La sua

identificazione avviene a circa due terzi del testo giunto a noi (937 D), quando egli è apostrofato per nome da uno degli amici; a causa della lacuna iniziale non è dato di accertare se, come nell'altro dialogo, la rivelazione posticipata del personaggio narrante costituisse un effetto di sorpresa, o se egli venisse già indicato nella parte introduttiva. Comunque, per le eventuali intenzioni sottese all'artificio di scindere la figura del narratore da quella dell'autore, per le ipotesi della critica a tale proposito e per le notizie sul personaggio si rimanda alla Nota informativa al volume Plutarco, *Dialoghi delfici*, in questa stessa serie, n. 148, pp. 40 sg.
Insieme a Lampria, un secondo interlocutore del dialogo ha la funzione di collegarlo con il precedente episodio della « conferenza ». Questi ha nome Lucio; e con ogni probabilità rappresenta un personaggio realmente esistito, in quanto compare anche in due delle *Quaestiones convivales*, dove è indicato come originario dell'Etruria e allievo del filosofo pitagorico Moderato, e partecipa a un pranzo offerto da Silla a Plutarco in occasione di una sua andata a Roma. Questo dato conferma la realtà storica dello stesso Silla, che figura pure in altre opere di Plutarco, e che risulta nativo di Cartagine e residente a Roma.
Tra gli altri partecipanti alla conversazione, ancora due sono da considerare sicuramente personaggi reali. Il 'grammatico' (ossia studioso di letteratura e filologia) Teone, di origine egiziana, è presente anche nelle *Quaestiones convivales* e forse nel *De E apud Delphos* (il nome appare più volte nei *Moralia*, tra cui pure nel *De Pythiae oraculis*, ma non è certo che si tratti sempre della medesima persona); e in 940 A un riferimento al suo commentario ad Alcmane ha senso solo se questo esistette realmente. L'astronomo e matematico

Menelao – la cui partecipazione è del tutto anomala, in quanto non gli è dato di pronunciare parola, sebbene la sua presenza sia accertata dal fatto che in 930 A viene apostrofato direttamente per nome – è generalmente identificato con l'omonimo scienziato di Alessandria, che non appare altrove in Plutarco, ma di cui Tolemeo ricorda certe osservazioni astronomiche da lui rilevate a Roma.
Dei restanti tre membri del gruppo si può al contrario ritenere che siano figure di fantasia, affiancate per comodità artistica ai personaggi reali, come Plutarco usa fare. Apollonide è uno studioso di geometria e astronomia; e si è supposto che nel suo nome vada inteso un riferimento antonomastico al famoso matematico e astronomo Apollonio di Perge. Un'analoga funzione allusiva presenta certamente il nome di Aristotele, attribuito al personaggio che sostiene con rigorosa ortodossia le posizioni della filosofia peripatetica. Infine Farnace è chiamato il seguace e difensore delle dottrine dello Stoicismo; si tratta di un nome più volte attestato nella storia per personaggi di origine orientale, ma che non sembra qui avere uno specifico significato.
È probabile che nella lacuna iniziale siano scomparse le informazioni relative al luogo e all'epoca del dialogo, su cui gli elementi interni consentono soltanto parziali congetture. L'ipotesi che la scena fosse ambientata a Roma o nelle immediate vicinanze trova sostegno in un duplice ordine di ragioni. In primo luogo, infatti, i personaggi storici, ossia Lucio, Silla, Teone e Menelao sono in qualche modo connessi con la capitale; e i primi tre partecipano al pranzo ivi offerto da Silla allo stesso Plutarco, di cui si è detto sopra. Un ulteriore elemento è fornito dall'eclissi di sole ricordata in 931 D-E: in effetti, un fenomeno del genere fu

visibile a Roma nel giorno 5 gennaio del 75 d.C. Un riscontro esatto con la descrizione del *De facie* non è possibile, ed occorre pensare che Plutarco abbia pure messo in gioco analoghe esperienze (cfr. Appendice I); ma certo tale accenno intendeva richiamarsi a un evento reale e sicuramente identificabile.
L'eclissi costituisce anche un *terminus post quem* per la datazione dell'opera, sebbene la valutazione di quest'indizio debba tenersi entro termini affatto generici. Infatti, come accade per altri dialoghi di Plutarco, ad esempio l'*Amatorius*, pure il *De facie* presuppone tre diversi piani temporali: l'epoca in cui si svolse la conversazione, quella in cui s'immagina che Lampria abbia tenuto il suo racconto, e infine quella in cui Plutarco compose l'opera. Nel passo sopra citato, l'eclissi è definita ἔναγχος, « recente »; ma il termine comporta un valore approssimativo, che può indicare un intervallo di mesi, quanto di alcuni anni. Il dialogo è dunque collocato in un'epoca successiva al 75, ma imprecisata; e parimenti non esistono indizi utili a determinare gli ulteriori intervalli di tempo che si suppongono intercorsi fra l'episodio e il racconto di Lampria, e fra questo e la composizione dell'opera. Tuttavia la raffinata elaborazione formale e la profondità del tenore concettuale consigliano di ascrivere il *De facie* alla fase matura della produzione plutarchea, che generalmente la critica conviene di fare iniziare intorno all'ultimo decennio del I secolo d.C.

L'unico evento che caratterizza la scarna cornice descrittiva, in cui s'inquadra il *De facie*, ha luogo all'inizio del c. 24. La piccola compagnia, che finora ha conversato passeggiando, si mette a sedere su non meglio precisati scanni, dove ascol-

terà il mito promesso da Silla. Peraltro, tale modesta cesura narrativa acquista una funzione assai più rilevante nell'impianto tematico del dialogo, poiché al medesimo tempo essa segna il passaggio dalla sezione specificamente scientifica a una dimensione che si vorrebbe definire piuttosto 'umanistica', in cui predominano motivi letterari, religiosi ed escatologici. In tale procedimento occorre riconoscere un aspetto essenziale dell'arte plutarchea, e generalmente greca, in cui la massima economia degli strumenti espressivi si riflette nel massimo risultato di evidenza: talché risulta sufficiente una semplice variante della situazione per orientare la struttura interna dell'argomentazione. In effetti, sebbene il primo approccio con l'ardua e talvolta eterogenea materia del *De facie* possa suscitare un certo disorientamento, a un più approfondito esame il dialogo si rivela disposto secondo un preciso calcolo strutturale, pure nelle sue sinuosità e divagazioni. Non sarà comunque superfluo tracciarne per sommi capi il percorso, rimandando alle note per l'indicazione delle fonti e dei riferimenti polemici, e per i chiarimenti richiesti dai dettagli scientifici e filosofici.
Dall'accenno descrittivo sopra citato, il *De facie* risulta dunque suddiviso in due sezioni, che comprendono rispettivamente i cc. 1-23 e 24-30. Nella prima la conversazione è guidata da Lampria e da Lucio, i quali espongono con l'aggiunta di nuove considerazioni l'episodio connesso con la conferenza dell'« amico » agli altri che non vi assistettero; tra questi sono sicuramente Silla, Apollonide e Teone, mentre rimane incerta la presenza in quell'occasione di Farnace, Aristotele e Menelao, peraltro con scarsa rilevanza per quanto riguarda gli ultimi due. Il testo giunto a noi inizia con la confutazione di due teorie intorno alle macchie

visibili sulla luna, rispettivamente attribuite a un anonimo che le imputa a un difetto della vista umana, e al peripatetico Clearco, che le considerava un riflesso dell'oceano terrestre (cc. 2-4; il c. 1, mutilo, riprende il discorso dopo l'entrata di Silla). Nel c. 5 la critica della dottrina stoica sulle macchie, secondo cui esse sono un effetto dell'aria che insieme al fuoco costituisce la sostanza della luna, sposta la discussione sulla materia stessa di cui questa è formata. Sembra così aprirsi una digressione rispetto al tema della controversia; in realtà questa parte tratta di un problema fondamentale dell'antica cosmologia, a cui viene concessa la debita rilevanza, in quanto tale argomento occupa i cc. 6-15, ossia circa un quarto dell'intero trattato. Il dibattito ha il suo cardine nella critica di un modello dell'universo, che prevedeva la disposizione concentrica dei quattro elementi primari, ossia a partire dalla periferia fuoco, aria, acqua, terra. L'abbandono di tale schema sottrae in effetti alla teoria stoica circa la sostanza lunare il suo principale argomento, consistente nell'impossibilità di conciliare l'eventuale natura terrestre della luna con la sua eccentricità rispetto alla terra; e d'altra parte il concetto stesso di un 'centro' dell'universo, e quelli di un 'sopra' e di un 'sotto' ad esso correlati comportano assurde conseguenze, che vengono puntualmente messe in luce da Lampria (cc. 6-7).
Fino a questo punto Plutarco, seguace dell'Accademia, ha messo in opera la tecnica argomentativa che contraddistingue la fase 'scettica' di questa scuola: ossia la confutazione delle opinioni dogmatiche di altre filosofie mediante la denuncia delle incongruenze logiche, a cui esse conducono. Segue ora una parte costruttiva, in cui l'autore avanza una serie di ipotesi proprie; ma è ancora caratteristico del procedimento 'aperto' di Plu-

tarco, e dell'Accademia, il fatto che queste vengano proposte non come princìpi assoluti, bensì come possibili alternative. Secondo la prima di tali teorie, non esiste un centro unitario dell'universo: ogni entità cosmica costituisce un tutto organico, in cui i singoli elementi tendono a conseguire la rispettiva posizione. La luna può dunque essere formata di terra, in quanto essa stessa rappresenta una di tali unità originarie, e pertanto risulta provvista di un'autonoma forza di coesione che attrae l'elemento terrestre verso il suo centro (c. 8, ripreso nella prima parte del c. 11). Il secondo modello ammette l'esistenza di un centro dell'universo: ma non come un punto geometrico, bensì come uno spazio di considerevole estensione; e in effetti la luna è di gran lunga più vicina alla terra che al sole. Essa rientra dunque in questo spazio; e di conseguenza la materia terrestre di cui è formata si trova nel luogo che le compete (cc. 9-10, con un richiamo nella parte finale del c. 11). Nella terza teoria il ragionamento scientifico, che gioca un ruolo esclusivo nelle prime due, appare temperato da una prospettiva metafisica. Il presupposto di un sistema rigorosamente naturalistico esclude l'attività, o piuttosto la necessità di un progetto divino; ma questo opera nella realtà, subordinando le leggi di natura « al servizio del meglio ». L'universo è un organismo dotato di vita propria; e come accade di riscontrare negli altri organismi viventi, pure in esso la disposizione della materia è regolata secondo un principio di convenienza, che non risulta vincolato dal ferreo meccanicismo delle leggi naturali. L'essenza e la posizione della luna rispondono a precise funzioni, alcune individuabili razionalmente, ed altre comunque ipotizzabili, anche se ignote all'uomo (cc. 12-15).
La trattazione dei possibili modelli cosmologici

funziona da necessaria premessa a una teoria positiva sulla materia della luna, a sua volta collegata con la spiegazione delle macchie in essa visibili. A segnare la transizione è un breve ritorno alla tecnica della confutazione: questa volta a provocarla è un dubbio di Aristotele, che richiama la dottrina peripatetica della 'quinta essenza', diversa dai quattro elementi e propria delle stelle. Ma Lucio ribatte che alla purezza assoluta di questa sostanza non si convengono alterazioni né miscele: poiché non altrimenti andrebbero interpretate le macchie, se di tale elemento si suppone formata la luna (c. 16, inizio).
Può dunque avere finalmente inizio la dimostrazione, che si richiama al discorso dell'« amico », e che occuperà i cc. 16 (seconda parte)-23. È ora Lucio a svolgere il ruolo principale; e l'alternanza rispetto a Lampria è un altro degli espedienti, con cui Plutarco segnala i passaggi fondamentali della discussione. Una funzione determinante nella teoria ora esposta è affidata ai fenomeni luminosi e ottici; e dunque occorre preliminarmente richiamare il concetto che a dare luce alla luna è il sole, come già avevano visto gli antichi Empedocle, Anassagora e Democrito (c. 16, fine). Ma quest'opinione richiede di essere confermata da un'analisi in termini scientifici, che viene svolta attraverso una rassegna delle leggi della rifrazione speculare, rapportate sia alle fasi della luna, sia al riscontro di fatti analoghi in altri campi dell'esperienza (cc. 17-18). A confermare l'ipotesi che la materia della luna sia uguale a quella terrestre soccorre poi il raffronto con le eclissi solari, provocate dall'intrammettenza di un corpo che produce lo stesso effetto della terra, e quindi ne possiede le medesime caratteristiche (c. 19). La stessa conclusione deriva dall'esame delle eclissi lunari: se infatti fosse formata di un elemento

provvisto di luce propria, la luna dovrebbe maggiormente risplendere allorché si trova nel cono d'ombra proiettato dalla terra: né vale a confutare l'evidenza del contrario il fatto che durante tali eclissi essa sembri emanare diversi colori (cc. 20-21).

Se la materia della luna è dunque identica a quella terrestre, ne deriva di necessità che pure sulla sua superficie si siano prodotti avallamenti e depressioni, come esistono sulla terra; in tali cavità, piene di aria e di acqua, la luce del sole non penetra, e per questa ragione essa si riflette in modo discontinuo, producendo le macchie (c. 21, fine). All'obiezione avanzata da Apollonide, che le ingenti dimensioni delle ombre lunari richiederebbero di presupporre altitudini e fratture altrettanto enormi, Lampria ha buon gioco nel replicare che la grandezza di un'ombra dipende dalla distanza e dalla posizione della fonte d'illuminazione, e non dalle dimensioni dell'ostacolo (c. 22). È lo stesso Lampria – a sua volta subentrato a Lucio quasi a indicare che il corpo centrale dell'argomento è concluso, e che ora non si tratta che di corollari della dimostrazione – ad immaginare una seconda obiezione possibile, ed a formularne lui stesso la risposta. Nei fenomeni comuni di riflessione luminosa, accade normalmente che sulla superficie riflettente si proietti l'immagine stessa della fonte di luce: ma nella luna non è dato di vedere il sole. Anche in questo caso la spiegazione è evidente: la superficie della luna è scabra e convessa, non liscia e concava oppure piana; e d'altronde la distanza medesima fra i due corpi celesti, e fra questi e la terra, indebolisce la forza del raggio riflesso (c. 23).

Esaurito dunque il dibattito scientifico, la compagnia si dispone ad ascoltare il mito di Silla. Ma la seconda parte dell'opera è aperta da una nuova

obiezione, che insieme alla relativa risposta offre un momento di raccordo disteso e fantasioso fra le due sezioni di maggiore impegno speculativo. Teone dubita che sulla luna possano sussistere esseri viventi; e in tale caso l'ipotesi che essa sia un'altra terra risulta assurda, dato che la sua esistenza non avrebbe alcun fine (c. 24). Spetta ancora a Lampria di formulare una vivida e appassionata replica, suddivisa in due argomenti. In primo luogo, la luna possiede senz'altro una propria funzione nella realtà dell'universo, soprattutto in rapporto all'ordine naturale della terra: e ciò a prescindere dall'eventualità che essa sia abitata. Inoltre, è improprio condizionare secondo i parametri dell'esperienza terrestre la possibilità che nella luna si trovino delle forme di vita: tanto più che anche sulla terra accade di osservare un'infinita varietà di fenomeni dell'esistenza (c. 25).

Finalmente, Silla inizia il suo racconto. Egli professa subito di non esserne l'autore, che s'identifica in un misterioso « straniero ». Con un suggestivo artificio, costui viene esplicitamente introdotto a narrazione già avanzata, quando ha preso corpo un'arcana geografia dell'estremo occidente, che ha indotto i posteri a riconoscervi l'indizio di un'anticipata scoperta del continente americano (cfr. Appendice II). Da quelle parti l'antico Crono dorme il suo sonno eterno, assistito da demoni e uomini pii; e in tale mondo dove coabitano il divino e l'umano, lo straniero ha appreso una superiore sapienza, che comunicò un tempo a Silla durante un soggiorno a Cartagine (c. 26). La luna appartiene a Persefone, figlia di Demetra che da parte sua possiede la terra; e in essa abitano i buoni dopo la morte del corpo, in attesa della seconda morte (c. 27). Infatti l'uomo è composto non di due, ma di tre parti: corpo, anima e intel-

letto; e la reciproca separazione degli ultimi due non è traumatica, come avviene per il distacco dal corpo, bensì graduale e pervasa di lietezza (c. 28). Le anime dei morti contemplano la natura della luna, che corrisponde al loro stato di transizione in quanto è una miscela di elemento terrestre ed astrale: mentre nelle voragini stanno quelle che purgano le colpe commesse dopo che divennero demoni (c. 29). Alla fine l'intelletto si separa dall'anima per raggiungere la sede che gli è propria, ossia il sole; e solo le anime rimangono sulla luna, conservando l'immagine del corpo, finché si dissolvono del tutto, rapidamente e facilmente quelle dei buoni e dei sapienti, con lentezza e fatica quelle dei malvagi. Sarà poi la stessa luna a produrre nuove anime, e a trasmetterle ai corpi nati dalla terra, fornendole dell'intelletto che proviene dal sole. Questo, conclude Silla, fu il racconto dello straniero, che a sua volta egli ora affida alla meditazione dei suoi ascoltatori (c. 30).

Il *De facie in orbe lunae* è conservato soltanto dai due medesimi codici, che contengono pure il *De genio Socratis*, il *De Pythiae oraculis* e l'*Amatorius*; per questi si rimanda a quanto detto nel volume Plutarco, *Il demone di Socrate*, cit., p. 55, avvertendo peraltro che la dipendenza di B da E, già oggetto di controversia, è stata ulteriormente revocata in dubbio con validi argomenti, a favore di una parallela derivazione rispetto a un modello comune, da M. Manfredini, *Sulla tradizione manoscritta di Moralia 70-77*, in A. Garzya-G. Giangrande-M. Manfredini, *Sulla tradizione manoscritta dei Moralia di Plutarco*, « Atti del Convegno salernitano del 4-5 dicembre 1986 », Salerno, 1988, pp. 123-38. Inoltre, è stato dimostrato che E (*Parisinus graecus 1672*), per l'addietro generalmente

ritenuto la *summa* dell'attività editoriale rivolta a Plutarco da Massimo Planude, va datato non prima della metà del XIV secolo, e dunque non può venire ascritto all'illustre filologo, morto nel 1305: cfr. N. Wilson, *Some Notable Manuscripts Misattributed or Imaginary. I: Maximus Planudes and a Famous Codex of Plutarch*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies », 16, 1975, pp. 95-97. Nel complesso, le condizioni testuali del *De facie* sono da considerarsi precarie, sia per la lacuna iniziale più volte segnalata, sia per altre lacune e corruzioni che compaiono con frequenza all'interno dell'opera, ed alle quali ha tentato di porre rimedio l'intenso lavoro critico della filologia.
Per le indicazioni relative alla traduzione e al commento di Johannes Kepler si rimanda alla Nota testuale (cfr. p. 42), di cui si riprendono e integrano qui le ulteriori segnalazioni bibliografiche. Tra le edizioni in uso, il *De facie in orbe lunae* si trova nel V volume della Teubner, a cura di M. Pohlenz (1955, 1960²), e nel XII volume della Loeb, a cura di H. Cherniss (1957), mentre non è ancora uscito nella Budé; esso è inoltre pubblicato separatamente in P. Raingeard, *Le* Περὶ τοῦ προσώπου *de Plutarque. Texte critique avec traduction et commentaire*, Paris, 1935. L'unica versione italiana risale a G.M. Gratij, in *Opuscoli morali, di Plutarco Cheronese... Tradotti in volgare dal Sig. M.A. Gandino e da altri letterati*, Venezia, 1598; questa venne poi ripresa da F. Ambrosoli, che vi apportò alcuni interventi, nel V tomo degli *Opuscoli di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani*, Milano, 1829, pp. 317-77. Per la qualità dei saggi introduttivi che le accompagnano, mette conto di segnalare la traduzione in inglese di A.O. Prickard, *Plutarch. On the face in the Moon*, Winchester-London, 1911 (poi ripubblicata, con un diverso apparato esegetico, in *Selected Essays of Plu-*

tarch, Oxford, 1918, vol. II, pp. 246-320); e quella in tedesco di H. Görgemanns, *Plutarch. Das Mondgesicht*, Zürich, 1968.
Fondamentale è la monografia dello stesso Görgemanns, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae*, Heidelberg, 1970. Oltre alle opere generali su Plutarco citate nei precedenti volumi della serie (cfr. soprattutto *Il demone di Socrate*, cit., pp. 49 sg.), una sommaria bibliografia circa gli specifici problemi di quest'opera può comprendere M. Adler, *Quibus ex fontibus Plutarchus libellum « De facie in orbe lunae » hauserit. Pars I*, Diss. Vindobonae-Lipsiae, 1910; F.H. Sandbach, *The Date of the Eclipse in Plutarch's De facie*, in « Classical Quarterly », 23, 1929, pp. 15 sg.; W. Hamilton, *The Myth in Plutarch's De facie (940 F-945 D)*, in « Classical Quarterly », 28, 1934, pp. 24-30; G. Soury, *Sur quelques sources de Plutarque, de facie 943 CD*, in « Revue des Études Grecques », 54, 1940, pp. 51-58; H. Cherniss, *Notes on Plutarch's De facie in orbe lunae*, in « Classical Philology », 46, 1951, pp. 137-58; H. Martin jr., *Plutarch's De facie: the Recapitulations and the Lost Beginning*, in « Greek, Roman and Byzantine studies », 15, 1974, pp. 73-88; W.A. Beardslee, *De facie quae in orbe lunae apparet (Moralia 920 A-945 D)*, in H.D. Betz, a cura di, *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1975, pp. 286-300; R. Flacelière, *La lune selon Plutarque*, in « Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart », Lausanne, 1976, pp. 193-95; J. Hershbell, *Plutarch and Anaxagoras*, in « Illinois Classical Studies », 7, 1982, pp. 141-47; P. Donini, *Science and Metaphysics. Platonism, Aristotelianism and Stoicism in Plutarch's On the Face in the Moon*, in J.M. Dillon-A.A. Long, a cura di, *The Question of « Ecleticism ». Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Angeles-London, 1988, pp.

126-44. Inoltre, sulle concezioni relative alla luna nella cultura greca, cfr. C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1973; e sui caratteri anticipatori di certe teorie fisiche e astronomiche di Plutarco, cfr. S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, London, 1956, cap. IX (trad. it. *Il mondo fisico dei greci*, Milano, 1967, pp. 214-23). Il *Somnium ovvero opera postuma sull'astronomia lunare* di Johannes Kepler è pubblicato in italiano a cura di E. Rosen, Introduzione di G. Godoli, trad. di A.L. Merlani, Roma-Napoli, 1984.

Criteri del volume. Per l'indicazione del testo critico adottato come base della traduzione, per le varianti in esso introdotte, per la segnalazione dei passi in lacuna e per la suddivisione in capoversi si rimanda alla Nota testuale (cfr. p. 42). I nomi propri sono tradotti nella corrispondente forma italiana, e così pure i titoli delle opere di altri autori che ricorrono nell'apparato esegetico; si è invece preferito conservare la forma latina, secondo l'uso invalso, per la denominazione dei singoli opuscoli di Plutarco, limitandosi a usare nell'intestazione il titolo italiano dello scritto contenuto nel presente volume.

DARIO DEL CORNO

NOTA TESTUALE

La traduzione, che non può dar conto degli innumerevoli casi in cui il testo è incerto, è stata condotta sulla base dell'edizione loebiana di H. Cherniss (1957), apparentemente fondata su collazioni migliori rispetto a quella quasi contemporanea, e peraltro fondamentale, di Max Pohlenz (1955, 1960²). Le frequenti lacune non sono state indicate (anche per l'impossibilità di collocare con precisione le parentesi angolari nel contesto italiano), tranne che dove si è rinunciato a colmarle. La divisione in capoversi ricalca quella, perfettamente funzionale, della traduzione di H. Görgemanns, *Plutarch. Das Mondgesicht*, Zürich, 1968.

Ci si è discostati da Cherniss nei seguenti passi:

920 B: «ταῦτ'» εἶπε Pohlenz
εἰ δή τι Wyttenbach
προανεκρούσασθε Wyttenbach *in app*.

921 B: προσῆγε mss.

921 D: ἢ θραύειν... ἢ Pohlenz

922 F: ἀεὶ Wyttenbach (preceduto da Amyot)

923 E: ὥσπερ αὕτη Pohlenz

924 F: ἓν φῶς Kronenberg, Bury (preceduti da Wyttenbach e Adler)

925 B: < > si veda la nota 76

926 A: εἰκάζειν [τινὶ] πάρεστιν Castiglioni

926 D: <ἀήττητον> Pohlenz
μεστὰς ὑγρότητας Emperius

928 C: τί γὰρ <οὐχ> οὕτως Pohlenz

928 E: <ἥκιστα> Bernardakis

929 C: †ἀπεσκεύασε... ἔς τε αἶαν† si veda la nota 126

929 E: ὑμῶν τὸν ἑταῖρον Görgemanns

932 C: interpunzione dopo πάθος anziché dopo οὕτως: Bernardakis

932 D: τούτοις <καὶ> ἐμμελέτησον Dübner *ut vid.*

932 F: πρῶτα <τὰ> μέρη Castiglioni

933 C: βάσεις (mss.) καὶ <τὰς> διαφορήσεις Wyttenbach

933 D: ἀλλ'<ἅμ>α τῷ εἴκειν Lehnus

937 A: καὶ σφαιροειδῆ B

937 E: < > si veda la nota 215

940 A: καὶ Σελάνας senz'altro (cfr. Sandbach in Page)

943 D: τὸ ἄλογον καὶ [τὸ] παθητικὸν Zuntz πυρὶ Wyttenbach

944 D: †ἐν Οὐδώρᾳ si veda la nota 309.

La divisione in pagine e lettere è stata ricontrollata sull'edizione 'Wecheliana' del 1599.

ABBREVIAZIONI E SIGLE

Con *ad loc(um)* ci si riferisce al ricco e insostituibile apparato esegetico del Cherniss, verso cui il presente commento ha un debito sostanziale. Sono inoltre usate le seguenti abbreviazioni e sigle:

Cherniss, *Notes*	H. Cherniss, *Notes on Plutarch's De facie in orbe lunae*, in « Classical Philology », 46, 1951, pp. 137-58 (rist. in *Selected Papers*, Leiden, 1977, pp. 479-500).
Donini	P. Donini, *Science and Metaphysics. Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's On the Face in the Moon*, in J.M. Dillon-A.A. Long, a cura di, *The Question of « Eclecticism ». Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Angeles-London, 1988, pp. 126-44.
FGrH	F. Jacoby, a cura di, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, tre parti, Berlin, 1923-1929; Leiden, 1940-1958.
Görgemanns	H. Görgemanns, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae*, Heidelberg, 1970.
Martin	H. Martin, Jr., *Plutarch's De facie: the Recapitulations and the Lost Beginning*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies », 15, 1974, pp. 73-88.
OF	O. Kern, a cura di, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini, 1922.

PMG	D.L. Page, a cura di, *Poetae Melici Graeci*, Oxonii, 1967².
PMGF	M. Davies, a cura di, *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, Oxonii, 1991, vol. I.
Préaux	C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1973.
SH	H. Lloyd-Jones e P. Parsons, a cura di, *Supplementum Hellenisticum*, Berolini-Novi Eboraci, 1983.
SVF	H. von Arnim, a cura di, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Lipsiae, 1903-1905.

L'esteso commentario di P. Raingeard, *Le* Περὶ τοῦ προσώπου *de Plutarque*, Paris, 1935 (già diss. Chartres, 1934) è troppo erratico per poter giovare realmente. Il c. 19 è commentato in dettaglio da Görgemanns, pp. 121-48; il c. 25 era analizzato in K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, 1901, pp. 109-20. Sulla traduzione latina (finita nel 1629) e sul commento (1630), tuttora significativo, di Keplero (*Plutarchi philosophi Chaeronensis libellus de facie, quae in orbe lunae apparet*, in Joh. Keppleri Mathematici Olim Imperatorii *Somnium, Seu Opus posthumum De Astronomia Lunari [...]*, Sagani Silesiorum et Francofurti, 1634, pp. 97-184, rist. negli *Opera omnia* a cura di Chr. Frisch, vol. VIII, tomo I, Francofurti ad Moenum et Erlangae, 1870, pp. 76-123) si veda R. Schmertosch, *Keppler zu Plutarchs Schrift « Vom Gesicht im Monde »*, in *Philologisch-historische Beiträge Curt Wachsmuth [...] überreicht*, Leipzig, 1897, pp. 52-55; Görgemanns, pp. 157-61.

Questa traduzione è dedicata al ricordo di Bruna Bezza Bellavita:

κοιμᾶται· θνῄσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθούς.

L.L.

IL VOLTO DELLA LUNA

920 B

1. <« >[1] queste dottrine, » disse Silla « esse infatti convengono al mio mito ed hanno origine di lì. Prima però penso che gradirei sapere se avete addotto qualche argomento preliminare contro le teorie sul volto della luna che sono oggi correnti e in bocca a tutti ». « È esattamente ciò che facemmo, » risposi[2] « sospinti come fummo dalle difficoltà insite in queste ad esaminare quelle altre. Nelle malattie croniche si finisce per rinunciare ai rimedi comuni e alle prescrizioni abituali, e ci si rivolge a purificazioni, amuleti e riti incubatori: così in inchieste oscure e tortuosamente speculative, quando i concetti comuni assodati e familiari cessano di convincere, è necessario avere il coraggio di tentar vie fuori mano e di applicare senz'altro a noi stessi gli incantesimi degli antichi, ricorrendo a ogni mezzo per appurare la verità.

C

2.[3] « Per cominciare, vedi subito l'assurdità di chi sostiene che l'immagine apparente sulla luna derivi da un difetto della nostra vista, che incapace per sua propria debolezza di reggere alla luminosità verserebbe in stato di confusione da abbagliamento. Costui[4] anzitutto non considera che dovrebbe essere se mai il sole a produrre un simile fenomeno, data l'acuzie e la forza dei raggi con cui ci

investe (Empedocle esprime bene la differenza tra i due:

sole dai dardi acuti e la benigna luna,

significando con ciò il fascino mite e carezzevole della luce lunare).[5] Secondariamente, D egli non dà conto del fatto che gli occhi deboli per malattia non ravvisano sulla luna distinzione alcuna di forma e anzi la luce del disco appare loro liscia e distesa, mentre chi ha una vista forte e penetrante vi discerne e fissa più facilmente il disegno dei tratti di un volto e più chiaramente coglie le differenze. Se a produrre l'impressione di un'immagine fosse il difetto di occhi inadeguati, sono convinto che dovrebbe accadere il contrario: più debole il percipiente, più nitido il fenomeno. Infine, l'irregolarità stessa dei tratti confuta la teoria alla radice, poiché non un'ombra continua e confusa si vede, ma un disegno E ben ripreso nei versi di Agesianatte:

tutta intorno rifulge di fuoco, ma in mezzo
più blu dello smalto si mostra un occhio di donna
e morbida fronte, e un viso ti appare dinanzi.[6]

E realmente le parti oscure nel cingere quelle luminose scivolano sotto di esse, le stringono e ne sono strette e confinate a loro volta; zone buie e chiare si intrecciano tra loro in maniera tale da rendere pittorica la delineazione delle figure.

« Questo argomento, o Aristotele, sembrò[7] proporsi in maniera convincente anche contro il vostro Clearco:[8] vostro, dico, perché fu sodale dell'antico Aristotele – anche se in

molti casi sovvertì le dottrine del Peripato ». F

3.[9] Intervenne quindi Apollonide a domandare quale fosse l'opinione di Clearco. Risposi: « Meno di chiunque altro tu dovresti poter ignorare una dottrina che ha nella geometria il suo focolare interiore. Clearco afferma che il cosiddetto volto consiste in figure speculari e immagini del grande mare[10] riflesse sulla luna. Infatti, mentre il raggio visivo[11] ritorcendosi è per natura capace di raggiungere da più punti obiettivi non direttamente visibili, la luna piena è essa stessa per uniformità e lucentezza il più bello e più puro tra gli specchi. Voi[12] ritenete che l'arcobaleno sia visibile in una nube che abbia gradualmente assunto dall'umidità levigatezza e consistenza, grazie alla riflessione del raggio visivo sul sole; parimenti Clearco pensò che il mare esterno fosse visibile sulla luna non in un'area equivalente a quella in cui esso sta, ma nel punto in cui ha luogo la riflessione che consente al raggio visivo il contatto col mare stesso e il rimbalzo all'indietro. È ciò che ancora dice Agesianatte: 921

> o gran flutto di mar che ribollendo insorge
> appaia effigie in fiammeggiante specchio ».[13] B

4.[14] Preso da vivo piacere Apollonide esclamò: « Che costruzione di pensiero originale e ardita, frutto di un uomo audace ed elegante! Ma come riuscì[15] a confutarlo? ». « In primo luogo, » dissi « mentre la natura dell'oceano è singola – un mare ininterrotto e confluente in sé –, non singola è l'apparenza

delle macchie lunari, ché anzi vi si mostrano come degli istmi nei punti in cui il chiaro divide e definisce l'ombra. Ne deriva che, ogni singolo luogo essendo distinto e provvisto di confini propri, le irruzioni della luce sopra le tenebre producono un senso di altezza e profondità che disegna la parvenza di

C occhi e labbra ad alta risoluzione. Delle due l'una: o si assume l'esistenza di diversi oceani chiusi da istmi e continenti, ma ciò è assurdo e falso, oppure se il mare esterno è singolo allora non convince che la sua immagine si rifletta così frammentaria. C'è poi un altro punto, che in tua presenza[16] preferirei formulare come domanda piuttosto che come asserzione: con le terre emerse estese sia in latitudine sia in longitudine è mai possibile che tutti i raggi visivi riflessi dalla luna giungano in egual modo al mare e a quanti, per Zeus, nel grande mare navigano e vivono, come i Britanni?[17] E questo mentre la terra

D per vostra stessa ammissione è addirittura eccentrica rispetto alla sfera della luna?[18] Il problema del centro,» aggiunsi «è peraltro sicuramente tuo: ma la riflessione del raggio visivo sulla superficie lunare, come la riflessione in generale, non è già più un problema tuo o persino di Ipparco[19] – studioso certo di alte qualità e che però lascia perplessi molti con la sua teoria fisica della visione (quest'ultima infatti comporta più probabilmente una mescolanza e fusione di fattori affini e concomitanti che non impatti e rimbalzi come quelli atomici escogitati da Epicuro).[20] Quanto a Clearco, penso che non sarà disposto ad

ammettere con noi[21] che la luna sia un corpo pesante e solido; essa invece gli apparirà, conforme la vostra dottrina,[22] come una stella eterea e luminosa che può solo o spezzare o stornare il raggio visivo, per cui il fenomeno della riflessione cessa di esistere. Infine, se ancora si rifiutano queste obiezioni, noi domanderemo come mai il riflesso dell'oceano si presenti come un volto solo sulla luna e non si veda in nessuno tra i tanti astri consimili – mentre la ragione esige che il raggio visivo subisca un tale effetto o su tutti o su nessuno. Ma ora basta con questi argomenti. E tu, » dissi volgendomi a Lucio « ricordaci per favore quale parte della nostra teoria fu esposta per prima ». E

5.[23] Al che Lucio: « D'accordo, » disse « purché evitiamo l'apparenza di offendere grossolanamente Farnace passando sotto silenzio la dottrina stoica.[24] Formula dunque una tua obiezione a questo signore, il quale ritiene la luna una miscela d'aria e di fuoco blando,[25] e va asserendo che l'illusione di un volto nasce dal trapelare oscuro dell'aria come quando un brivido increspa la bonaccia ». F
« Lucio, » dissi « è davvero gentile da parte tua ammantare un'assurdità di parole affascinanti. Ma ben diversamente parlò il nostro compagno,[26] rivendicando al contrario la verità. Ed essa è che costoro ammaccano la luna riempiendola di chiazze e lividi, e che se da un lato la onorano degli appellativi di Artemide e Atena[27] dall'altro ne fanno un'accozzaglia, una massa d'aria oscura e fuoco car- 922

bonioso priva di fiamma e di fulgore proprio: un corpo promiscuo[28] sempre fumigante e combusto, simile ai fulmini senza lampo che i poeti chiamano sulfurei.[29] Il fuoco di carbone, qual è quello che essi identificano con la luna, non ha persistenza né consistenza se non si nutre di un combustibile solido che lo copra e alimenti insieme:[30] credo che meglio di molti filosofi lo riconoscano quanti affermano scherzosamente che Efesto è detto "zoppo" perché un fuoco senza legna non può procedere, al pari degli zoppi
B senza bastone.[31] Ammesso peraltro che la luna sia fuoco, donde le viene tutta quest'aria? Giacché la regione che con le sue rivoluzioni ci sovrasta non è il luogo proprio dell'aria ma di una sostanza superiore naturalmente capace di tutto rarefare e infiammare.[32] E se poi aria v'è giunta, come mai non si è ancora dissipata trasformandosi in altra forma grazie alla forza eterea del fuoco?[33] Com'è che essa si conserva e coabita da tanto tempo col fuoco, come se fosse costantemente confitta negli stessi punti e ribadita insieme da chiodi? Tenue e amorfa, l'aria non può persistere, ma si sfalda; e mescolata al fuoco essa non è in grado di solidificare, mancando di contatto con l'umidità e la terra, che sono i soli
C elementi per cui l'aria naturalmente solidifica.[34] Per giunta, il movimento fa conflagrare anche l'aria contenuta nelle pietre e nel piombo freddo – figuriamoci quella racchiusa in un fuoco orbitante a così alta velocità. Essi poi criticano Empedocle[35] perché fa della luna un cristallo d'aria ghiacciata simile a

grandine, malgrado sia inclusa nella sfera del fuoco; ma a loro volta sostengono che la luna è una sfera di fuoco includente aria sparsa in varie direzioni, malgrado essa appaia loro priva di fessure, abissi e concavità come quelle ammesse da chi ne fa invece un corpo terrestre: per cui l'aria dovrebbe disporsi in superficie alla convessità. Tutto ciò è assurdo dal punto di vista della stabilità e impossibile in rapporto all'osservazione nei pleniluni;[36] mai infatti in quell'occasione si sarebbero dovute distinguere parti buie e in ombra, mentre tutto dovrebbe oscurarsi al mancare della luce e tutto al contrario risplendere uniformemente quando la luna è investita dal sole. Anche sulla terra l'aria che staziona in fondo alle cavità, dove non giunge illuminazione, resta ombrosa e spenta mentre quella che si diffonde in superficie assume brillanza e colore radioso. Ciò dipende dal fatto che per la sua poca densità l'aria è incline ad assumere ogni possibile qualità e carattere, e se solo sfiora – secondo la vostra espressione[37] – la luce, al contatto si illumina mutando radicalmente. Questa dottrina pare un ottimo alleato di chi costringe l'aria sulla luna dentro sprofondamenti e baratri. Ma confuta irreparabilmente voi che componete, non so bene come, la sua sfera in un miscuglio d'aria e di fuoco: perché in questo caso non c'è ombra che possa resistere sulla superficie della luna quando il sole inonda di luce tutto ciò che del suo profilo cade sotto il nostro raggio visivo».

D

E

6.[38] Farnace mi tolse la parola. « Ecco che di nuovo » disse « si abbatte su di noi il vecchio trucco dell'Academia. Ogni volta che si mettono a discutere con qualcuno essi evitano di F sottoporre a giudizio i loro argomenti e per scansare accuse costringono sempre sulla difensiva gli interlocutori.[39] Oggi però non riuscirete a incantarmi: non difenderò gli Stoici dai vostri attacchi prima di aver chiamato voi a rispondere della taccia di aver capovolto il mondo ». Lucio scoppiò a ridere: « Purché, mio caro, tu non ci intenti un processo per 923 empietà come quello che Cleante[40] pretendeva dai Greci contro Aristarco di Samo, che egli accusò di perturbare[41] il focolare dell'universo nel tentativo di salvare i fenomeni con l'ipotesi che il cielo resti immobile mentre la terra percorre un'orbita obliqua[42] rotando al contempo intorno al proprio asse. Noi per parte nostra non formuliamo nessuna teoria.[43] Ma non capisco, mio ottimo amico, perché mai chi ammette che la luna sia terra sovverta il mondo più di quanto facciate voi: giacché voi dal canto vostro lasciate fluttuare nell'aria un corpo come la terra che è di dimensioni ben maggiori rispetto alla luna,[44] la cui grandezza gli astronomi calcolano in occasione delle eclissi sulla base della durata del transito nel cono d'ombra.[45] Ebbene, l'ombra terrestre essendo prodotta da B una fonte di luce più estesa si proietta progressivamente minore; e che la sua estremità finisca per essere stretta non sfuggì a quanto pare neppure a Omero, dove "aguzza" è la notte perché appuntita è l'ombra.[46] Tuttavia

proprio per uscire da tale cuspide durante le eclissi alla luna quasi non basta percorrere tre volte il suo proprio diametro. Considera dunque a quante lune equivalga la terra se l'ombra che getta ha nel suo punto più stretto un'ampiezza che è tre volte quella della luna.[47] Nonostante tutto ciò voi temete che la luna possa precipitare, mentre per la terra evidentemente Eschilo vi ha persuaso che Atlante

> sta, il pilastro del cielo e della terra
> sulle spalle reggendo, peso alle braccia
> [disagevole.[48]

O forse mentre sotto la luna fluisce un'aria leggera che non garantisce di sorreggere una massa solida, la terra è stretta tra quelli che Pindaro chiama "pilastri dai calzari d'acciaio":[49] ed è perciò che Farnace, pur scevro dell'ansia personale che la terra cada, compiange poi quanti come Etiopi e Taprobani[50] trovandosi sotto l'orbita della luna rischiano che quest'enorme peso si abbatta su di loro... Eppure la luna è aiutata a non cadere proprio dal suo movimento e dall'impeto della sua rivoluzione, esattamente come al proiettile teso nella fionda la caduta è impedita dal vorticoso moto circolare; infatti ogni oggetto è dominato dal suo moto naturale finché non sia deviato da qualcos'altro. Ed è così che il peso non trascina giù la luna: perché la sua azione è frustrata dal moto rotatorio (ed anzi ci sarebbe piuttosto motivo di meraviglia se essa restasse del tutto ferma, in quiete come la terra).[51] Ora, mentre la luna ha un'ottima

C

D

ragione per non procedere verso di noi, sarebbe al contrario naturale che la terra in quanto non partecipe di alcun altro movimento si movesse sotto la sola influenza del suo peso; e della luna essa è più pesante non solo in proporzione alle sue dimensioni maggiori ma ancor più perché la luna sarebbe divenuta leggera a causa del calore e della combustione.[52] Insomma, dai tuoi presupposti risulta che la luna se consiste in fuoco tanto più ha bisogno di terra, cioè di una materia su cui il fuoco si regga e cui aderisca concentrando e accendendo la sua forza:
E giacché non è immaginabile un fuoco che si mantenga senza combustibile. E a sua volta, nella vostra dottrina, la terra si conserva immobile senza base né radici... ».[53]
« Proprio così, » ribadì Farnace « ma ciò accade solo se essa, come questa nostra,[54] occupa il posto che le appartiene secondo natura, vale a dire il centro. Questo infatti è il punto su cui tutti i gravi insistono con la loro spinta e alla cui volta migrano convergendo da ogni dove. Per contro, tutto lo spazio superiore, quand'anche accolga frammenti di terra che si sollevino per forza fino ad esso, subito li espelle in nostra direzione o per meglio dire li lascia andare dove la naturale inclinazione li fa discendere ».[55]

7.[56] A questo punto per lasciare a Lucio il
F tempo di raccogliere le idee[57] mi rivolsi a Teone,[58] e chiesi: « Chi dei tragici, Teone, ha scritto che i medici

l'amara bile purgano con erbe amare? ».

Mi rispose che si trattava di Sofocle.[59] « Ai medici, » aggiunsi « questa è una pratica che dobbiamo ben concedere. Ai filosofi invece bisogna negare l'ascolto quando pretendono di confutare paradossi con paradossi e per contrastare teorie bizzarre ne inventano di ancor più sorprendenti e bizzarre, com'è il caso di costoro e della loro introduzione del moto centripeto.[60] C'è forse un paradosso che non sia implicito in questa teoria? Non ne deriva forse che la terra sia una sfera pur avendo valli e rilievi e irregolarità così evidenti? Non che esistano abitatori degli antipodi i quali aderiscono al suolo stando rovesciati come tarli o tarantole? e che noi a nostra volta non ci si regga in piedi sulla perpendicolare ma si pencoli obliqui come ubriachi?[61] Non che rocce incandescenti del peso di tonnellate[62] sprofondando negli abissi della terra si arrestino quando giungono al centro anche se niente si oppone a bloccarle? E non ne deriva che queste, se dall'inerzia fossero spinte oltre il centro, spontaneamente arretrerebbero rimbalzando? Non che su entrambi i versanti della terra spezzoni di meteore in fiamme invece di procedere continuamente verso il basso investano la superficie e penetrino da fuori all'interno, sparendo attorno al centro?[63] Non che una violenta cascata d'acqua ove raggiungesse il punto centrale, che essi stessi dichiarano incorporeo,[64] si fermerebbe sospesa su di esso o gli roterebbe intorno oscillando in perpetua e irrefrenabile altalena? Tra questi esempi ce ne sono alcuni che non riusciremmo a rap-

924

B

presentarci mentalmente neanche ammettendone la falsità. Se gli oggetti fino al centro sono "sotto" e quelli sotto il centro tornano a stare "sopra", ciò equivale a capovolgere e scompigliare il mondo[65] – tanto che un uomo
C che venisse a far coincidere spazialmente il centro della terra col suo ombelico si troverebbe con la testa e i piedi contemporaneamente all'insù. E se proseguisse scavando una galleria fino alla superficie il suo "sotto" farebbe capolino sopra ed emergendo dallo scavo egli si tirerebbe da sopra sotto; mentre se si immaginasse un altro uomo avanzare in senso opposto al suo, i piedi di entrambi sarebbero e potrebbero dirsi contemporaneamente "in alto".[66]

8.[67] « Ebbene, essi si sono caricati sulle spalle e si trascinano dietro questo sacco di assurdità – ma che dico un sacco: l'armamentario e la messinscena di un ciarlatano! – e se ne escono a dire che sono gli altri a fare i buffoni situando una luna di materia terrestre in alto e non nella posizione centrale. Eppure,
D se ogni corpo pesante converge verso lo stesso punto e insiste con tutte le sue parti sul proprio centro, la terra si approprierà i gravi (nella misura in cui questi le appartengono) piuttosto come insieme unitario che come centro dell'universo;[68] e la tendenza al basso degli oggetti in caduta sarà sì una prova, ma non della sua centralità rispetto al cosmo bensì di una sorta di affinità e naturale coesione da parte di corpi che le si sono sottratti e che ora ad essa ritornano. Infatti come il

sole attrae a sé le parti di cui è composto così la terra accoglie come sue le rocce dotate dell'intrinseca proprietà di inclinare verso di essa;[69] per cui alla fine ogni massa di tal genere si unirà e confonderà con essa. Nel caso però di un corpo che non sia stato originariamente assegnato alla terra per poi esserle sottratto, e che possieda invece da qualche altra parte una costituzione e una natura a sé stanti, come a proposito della luna sostengono i già menzionati altri,[70] che cosa impedisce ad esso di esistere separatamente e di restare confinato in sé, compresso e aggiogato dalle sue proprie parti? Giacché da un lato non si è ancora dimostrato che la terra sia il centro dell'universo,[71] dall'altro la coesione e concentrazione in essa degli oggetti di questa parte del mondo ci fa intendere come sulla luna probabilmente ci siano altri oggetti che su di essa cadendo convergono e lì si arrestano. E

« Non vedo poi perché chi raccoglie tutte le masse terrestri e pesanti in un singolo spazio, facendone altrettante parti di un solo corpo, non debba vincolare a una condotta analoga gli oggetti leggeri; perché cioè consenta l'esistenza separata di tante strutture di fuoco in luogo di concentrare tutti gli astri in un unico punto e di ammettere che tutti gli oggetti di natura ignea e tendenti all'alto debbano costituire un'unica luce e un corpo comune. F

9.[72] Ma voi, »[73] soggiunsi « mio caro Apollonide, affermate che un intervallo incommensurabile separa il sole dalla circonferenza superiore e che al di là del sole, sotto 925

le stelle fisse e a grande distanza gli uni dagli altri, ancora orbitano Fosforo, Stilbonte[74] e gli altri pianeti; contemporaneamente però ritenete che il cosmo non offra né spazio né possibilità di distanza per corpi pesanti di natura terrestre. Ora, è davvero ridicolo che noi si debba negare la natura terrestre della luna solo perché essa implica una qualche distanza nello spazio inferiore, e che invece la si definisca un astro nel momento stesso in cui la vediamo separata dalla circonferenza superiore da decine di migliaia di stadi, come sprofondata in un abisso. La luna sta talmente più in basso delle stelle che non si riesce a formulare una misura della distanza e voi B stessi astronomi nel tentare il calcolo vi trovate a corto di numeri.[75] Viceversa essa sfiora di fatto la terra e orbitandole accanto le

> ruota intorno come mozzo di carro,

dice Empedocle,

> che rasenta
>
> < >[76]

E spesso la luna non oltrepassa nemmeno l'ombra della terra, che pure data l'immensità della fonte luminosa si estende per breve tratto; e sembra a tal punto girare a pelo della terra e quasi dentro il suo abbraccio da essere schermata da questa nei confronti del sole, non riuscendo a sollevarsi oltre l'ombroso, ctonio e notturno luogo che della terra è retaggio. Penso perciò che si debba francamente concludere che la luna rientra nei C confini della terra perché viene oscurata dal-

le sue propaggini. 10. Ma trascuriamo gli altri astri, stelle fisse e pianeti. Considera che, come dimostra Aristarco nel trattato *Sulle dimensioni e distanze*, "la distanza del sole è più di 18 ma meno di 20 volte la distanza della luna" da noi.[77] Ebbene, l'autore della stima più alta propone che la luna disti da noi 56 raggi terrestri, e poiché anche nelle misurazioni medie il raggio è calcolato in 40.000 stadi, sulla base di questi dati il sole risulta distare dalla luna più di 40.300.000 stadi.[78] D Grazie al suo peso essa si è insediata a tale distanza dal sole e si è avvicinata a tal punto alla terra che, se le proprietà vanno determinate in base alla dislocazione, la parte di spazio che è propria della terra reclama per sé la luna e questa in forza di parentela e di vicinato è da attribuire legalmente ai beni e alle sostanze terrene. Credo che non commettiamo errori se, assegnando al cosiddetto "alto" una simile profondità ed estensione, riserviamo poi anche al "basso" un'effettiva possibilità di circolazione e una latitudine, pari alla distanza tra la terra e la luna. Tanto è sbilanciato chi restringe l'"alto" alla superficie estrema del cielo e chiama tutto il resto "basso", quanto è inammissibile chi circoscrive il "basso" alla terra o per meglio dire al suo E centro. Viceversa occorre concedere ad entrambi gli àmbiti una quantità di spazio, dal momento che la vastità dell'universo lo permette. La pretesa per cui tutto ciò che è separato dalla terra sarebbe senz'altro "sopra" e "in alto" è clamorosamente bilanciata da quella opposta per cui sarebbe senz'altro "in

basso" ciò che è separato dal cerchio delle stelle fisse.

11.[79] « In altre parole: in che senso si può dire che la terra sta nel mezzo, e nel mezzo di che? L'universo è infinito e l'infinito non avendo né inizio né limite non può neppure avere un mezzo, il quale fungerebbe in qualche modo da limite mentre l'infinità è negazione del limite. Chi a sua volta dichiara che la terra starebbe al mezzo non dell'universo ma del cosmo è davvero un ingenuo se crede
F che il cosmo stesso non incappi poi in identiche difficoltà.[80] Neanche per esso infatti l'universo lascia libero un "mezzo". Privo di focolare e di dimora il cosmo avanza nel vuoto sconfinato senza puntare verso nulla di
926 particolare; e se per contro indugia non per la natura del luogo ma perché ha trovato per fermarsi una qualche altra ragione,[81] ecco che cause analoghe sono immaginabili sia per la terra sia per la luna – l'una immobile qui, l'altra in movimento là perché così vuole una diversità d'anima o di natura, non una differenza locale.

« A parte questo, considera anche se non sia loro sfuggito un punto fondamentale. Se tutto ciò che in qualche modo esula dal centro della terra è "sopra", allora nessuna parte del cosmo è "sotto", ma la terra stessa e ciò che sta sulla terra e insomma ogni corpo che ne contorni o avvolga il centro si trova "sopra", mentre "sotto" resta una sola cosa: quel punto incorporeo che di necessità si oppone all'intera natura del cosmo, se è vero che in

natura il "sotto" si oppone al "sopra".[82] Né le stranezze si fermano qui. Ne deriva anche che i gravi smarriscano la causa del loro moto discendente, perché cessa di esistere in basso un corpo materiale verso cui muovere; mentre non è verosimile (e non è ammissibile neanche da parte loro) che un ente incorporeo abbia energia sufficiente ad attrarre a sé e a comporre intorno a sé tutto. Di conseguenza è assolutamente irrazionale e contrario ai fatti che "sopra" stia l'intero cosmo e "sotto" non ci sia altro che un limite incorporeo e puntiforme. Mentre è razionale che uno spazio grande e dotato di estensione si trovi ad essere distribuito tra "sopra" e "sotto", come affermiamo noi.[83] B

12.[84] « Ad ogni modo, assumiamo pure, se credi, che i moti di oggetti terrestri in cielo siano contro natura: con calma, senza istrionismi o aggressività, dobbiamo però costatare che ciò non dimostra che la luna non sia terra ma semplicemente che essa è terra dislocata contro natura. Infatti anche il fuoco sotterraneo dell'Etna è contro natura, eppure è fuoco; e viceversa l'aria imprigionata negli otri è sì leggera e naturalmente ascendente, e tuttavia sta relegata per forza in un luogo contrario alla sua natura.[85] E per Zeus l'anima stessa, » incalzai « agile com'è non è forse innaturalmente rinchiusa in un corpo lento, ignea (mi pongo dal vostro punto di vista)[86] in un corpo freddo, invisibile in un corpo sensibile? Negheremo perciò che il corpo contenga un'anima o che l'intelletto – C

D ente divino indifferente al peso e alla densità, capace di trasvolare in un attimo l'intero cielo e la terra e il mare – abbia preso posto tra carne, nervi, midolla e umori pieni di infinite affezioni? E questo vostro Zeus, che nella sua vera natura sarebbe un solo grande e continuo fuoco, non è forse ora fiaccato, piegato, trasformato, essendo divenuto e seguitando a divenire ogni cosa nelle sue metamorfosi?[67] Sta dunque attento, amico mio, e bada che col rimuovere e trasferire ogni cosa al suo luogo naturale tu non giunga a concepire la disintegrazione del cosmo e ad introdurre nella realtà l'Odio di Empedocle; o piuttosto bada che il desiderio di vedere in atto quella leggendaria e paurosa confusione e dissonanza non ti porti a scatenare, separando tutto ciò che è pesante da tutto ciò che E è leggero, gli antichi Titani e i Giganti contro la natura.

> Non vi si mostra la raggiante specie del sole:
> non l'irsuta potenza della terra, non il mare,[68]

come dice Empedocle: non aveva parte al calore la terra, non l'acqua alla brezza, non c'era corpo pesante in alto né corpo leggero in basso – ma separati e ostili e solitari i princìpi dell'universo rifiutavano la mesco- F lanza e comunanza reciproca, e fuggendo ed evitandosi a vicenda e procedendo per vie superbamente proprie erano nello stato in cui per Platone è tutto ciò da cui Dio è discosto: lo stato dei corpi privi di mente e di anima.[69] Così fu il mondo finché il desiderio non invase provvidenzialmente la natura con

l'avvento di Amicizia, Afrodite ed Eros, come dicono Empedocle e Parmenide ed Esiodo.[90] Ne risultò che i corpi si scambiarono di luogo e assunsero a vicenda le loro qualità reciproche e, costretti gli uni dalle leggi del moto gli altri da quelle della quiete, furono forzati a cedere alla transizione dal "naturale" al "meglio", producendo l'universale armonia e coesione delle cose. 927

13.[91] «Se neanche una sola delle parti del cosmo si è mai trovata in una condizione "innaturale" e se ciascuna si trova al suo posto secondo natura senza richiedere e senza aver mai richiesto rifondazione o riassetto, allora non riesco a capire che senso ha la provvidenza o di che cosa Zeus, "artigiano supremo", è il facitore e padre demiurgo.[92] In un esercito non c'è bisogno di ufficiali se ogni soldato conosce da sé il proprio posto B nello schieramento e il momento in cui occuparlo e difenderlo; né ci sarebbe lavoro per giardinieri e architetti se da un canto l'acqua sapesse da sé per naturale impulso raggiungere le piante che la richiedono e irrigarle con la sua corrente, dall'altro mattoni, travi e pietre seguendo propensioni e tendenze naturali occupassero da soli la compagine e lo spazio loro competenti. Ebbene, se questa visione elimina del tutto la provvidenza e se d'altronde l'ordinamento e la distinzione delle cose spettano al dio, perché allora stupirsi che la natura sia stata regolata e disposta in modo tale che ci siano qui il fuoco e là le

C stelle, e che qui parallelamente sia la terra mentre la luna, stretta dal vincolo della ragione che è ben più saldo di quello della natura, sta dislocata lassù?

« Se si ammette che tutte le cose debbano seguire la loro naturale inclinazione e migrare secondo un moto connaturato, allora né il sole né Fosforo[93] né alcun'altra stella potrà muoversi attorno – e ciò perché la natura prescrive ai corpi leggeri ed ignei di procedere all'insù, non in cerchio.[94] Ma se la natura consente un tipo di variazione locale tale per cui il fuoco pur mostrandosi qui da noi in moto verso l'alto quando arriva al cielo viene raggiunto dal vortice della rivoluzione, non c'è di che stupirsi se anche ai gravi di natura terrestre una volta giunti lassù capita di trovarsi analogamente a dover accogliere a cau-
D sa dell'ambiente un diverso tipo di movimento. Certo è inconcepibile che il cielo sia naturalmente in grado di privare i corpi leggeri del loro moto ascensionale e non sappia invece imporsi ai corpi pesanti tendenti al basso. Al contrario: con la stessa forza con cui trasformò l'assetto cosmico dei primi esso ha trasformato l'assetto cosmico dei secondi, e ha posto la natura di entrambi al servizio del meglio.

14.[95] « Se ora finalmente deponiamo le idee e gli abiti mentali di cui siamo schiavi ed enunciamo con franchezza ciò che risulta essere reale, è chiaro che nessun settore dell'universo è provvisto di un ordine, una posizione o un movimento propri, tali da potersi

senz'altro definire "secondo natura".[96] Mentre è per contro manifesto che luogo, movimento e posizione naturali ineriscono ad ogni singola parte quando il moto di questa si presenti utile e conforme a ciò per cui essa è nata e in vista di cui esiste o è stata creata, e quando essa subisca, operi o si disponga secondo che è adatto alla conservazione o bellezza o energia di quella causa o fine. L'uomo ad esempio, essere "naturale" quant'altro mai, reca in alto, principalmente in coincidenza con la testa, le sue parti massicce e terrestri mentre ha nel mezzo quelle calde ed ignee;[97] dei denti, alcuni erompono dall'alto altri dal basso, ma nessuno è contro natura; né del fuoco può dirsi secondo natura quello che brilla in alto negli occhi[98] mentre contro natura sarebbe quello che sta nell'addome e nel cuore:[99] entrambi sono disposti in maniera utile e propria. Osservando la natura

dei buccini dalla pelle di pietra e delle testuggini,

come dice Empedocle, e quella di ogni altro testaceo,

vedrai la terra abitare a fior della carne;[100]

e vedrai che l'elemento lapideo non opprime e non schiaccia la struttura corporea sottostante, né d'altronde il calore si dissipa volando in alto in forza della leggerezza. Al contrario, essi risultano mescolati l'uno all'altro e coordinati secondo la natura di ognuno.

15. « È verosimile che così sia anche il cosmo, se è vero che è un essere vivente:[101] ha

terra in molti luoghi e in molti ha fuoco acqua e aria non come prodotto di un'espulsione forzata ma come frutto di un ordine razionale. L'occhio non si trova in quel punto del corpo perché costretto dalla sua leggerezza, e il cuore non è "caduto" nel petto precipitandovi a causa del suo peso; entrambi sono al loro posto perché così era meglio[102] che fossero dislocati. A proposito delle parti del cosmo evitiamo dunque di credere che la terra si trovi qui in seguito a una caduta
B dovuta al peso, che il sole come pensava Metrodoro di Chio sia stato espulso nello spazio superiore perché leggero come un otre enfiato,[103] e che gli altri astri siano approdati alle loro sedi attuali come se avessero fatto inclinare una bilancia ciascuno in modo diverso. Sotto il dominio della ragione le stelle come "occhi lucenti"[104] orbitano fisse in fronte all'universo, il sole distribuisce e disperde calore e luce come il cuore fa col sangue e il respiro,[105] la terra e il mare sono naturalmente per il cosmo ciò che gli intestini e la vescica sono per un vivente.[106] Quanto alla luna, stando tra il sole e la terra come il fegato o
C altro organo molle[107] sta tra il cuore e l'addome, essa trasmette quaggiù il caldo proveniente da sopra e avvia all'alto le esalazioni terrestri, raffinandole in sé in un processo di digestione e purificazione; ignoriamo per giunta se la sua natura solidamente terrestre non svolga anche altre funzioni utili.[108] In ogni caso il "meglio" domina sulla necessità.[109]

« Perché poi non estrarre un ulteriore argo-

mento dalle loro stesse teorie? Essi affermano che dell'etere la parte luminosa e tenue, rarefatta com'è, abbia prodotto il cielo, mentre la parte densa e rappresa sarebbe divenuta stelle; e sostengono che la luna sia tra queste il corpo più pigro e torbido.[110] Noi però abbiamo sotto gli occhi tutt'altra realtà: la luna non versa separata dall'etere ma si muove ampiamente al suo interno e comunque sopra un largo strato dentro cui si aggirano, sono loro stessi a sostenerlo, le stelle barbate e chiomate.[111] Ne consegue che i vari corpi non sono confinati in inclinazioni dipendenti dal peso o dalla leggerezza, ma rispondono all'ordine di un diverso principio ». D

16.[112] Con queste considerazioni stavo per passare la parola a Lucio perché si arrivasse alla dimostrazione della nostra teoria quando Aristotele, con un sorriso, interloquì: « Mi siete tutti testimoni che l'intera tua confutazione è stata diretta contro quanti[113] assumono che la luna sia in sé semi-ignea affermando al contempo che nel totale dei corpi alcuni spontaneamente inclinano verso l'alto, altri verso il basso. Non vi è invece nemmeno passato per la testa che qualcuno possa sostenere che i corpi celesti si muovano naturalmente in cerchio e siano costituiti da una sostanza molto diversa dalle altre quattro. Sicché io mi trovo libero da ogni difficoltà ». Intervenne Lucio: « Niente affatto, amico mio. Forse per un attimo, fintanto che attribuite agli astri e all'intero cielo un'essenza E

pura, tersa, esente da alterazione qualitativa e provvista di moto circolare (lo stesso che le consente di orbitare indefinitamente), si può
F anche rinunciare a combattervi nonostante le mille difficoltà insite nella vostra dottrina. Ma quando arriva a coinvolgere la luna, ecco che questa teoria non è più in grado di preservare l'impassibilità della quintessenza e la bellezza stessa del corpo celeste: anche a non considerare tutte le altre irregolarità e discrepanze, proprio l'apparizione di un volto sulla superficie della luna dipenderà da un influsso subito dalla sua sostanza o da una qualche commistione con una sostanza diversa.[114] E anche la sola mescolanza comporta un influsso, poiché nell'amalgama forzato con qualcosa di inferiore la sostanza perde la
929 sua purezza. Il torpore della luna, la fiacchezza del suo impulso, il calore languido e incerto onde per dirla con Ione

non s'annerisce maturando il grappolo[115] –

a che cosa dobbiamo ascrivere questi fenomeni se non a debolezza e alterazione, ove alterazione possa toccare a un corpo eterno e celeste? In breve, mio caro Aristotele, la luna se è fatta di terra si dimostra un oggetto bellissimo nobile elegante, mentre temo che in veste di astro o di luce o corpo divino e celeste essa risulti brutta e deforme e macchi il suo così bel nome: giacché unica tra la folla del cielo essa si aggira bisognosa di luce altrui

guardando sempre ai raggi del sole,

come dice Parmenide.[116] Per giunta il nostro

comune amico facendo propria nella sua conferenza[117] la formula di Anassagora per cui "il sole infonde nella luna il suo splendore"[118] riscosse generale consenso; io però non intendo ridire cose che ho appreso da voi[119] o con voi e passo quindi senz'altro ai punti rimanenti. B

« È plausibile[120] che la luna si illumini non per irraggiamento diretto e trasparenza al sole, come accade col vetro e il ghiaccio, e neanche per concentrazione luminosa e concorso di raggi come nella moltiplicazione di luce che si ha all'accensione di torce.[121] In quei casi infatti – se cioè invece di nascondere e schermare il sole essa lo lasciasse passare grazie alla scarsa densità oppure splendesse mescolandoglisi e cooperasse ad accenderne la luce intorno a sé,[122] – noi osserveremmo in occasione della luna nuova lo stesso plenilunio che occorre a metà mese: perché in fase di congiunzione non sarebbe altrimenti possibile imputare la sua invisibilità a scarti e deviazioni come quando è a metà o biconvessa o falcata.[123] Al contrario, trovandosi allora "allineata a piombo con l'illuminante" (sono parole di Democrito), essa "accoglie in pieno il sole"[124] e sarebbe quindi ragionevole che risultasse insieme visibile e trasparente ad esso. Ma lungi dal far ciò la luna è allora invisibile di per sé e spesso[125] nasconde e oscura anche il sole: C

sgombrò i suoi raggi,

come dice Empedocle,

dal cielo al suolo e ottenebrò del mondo
quant'è l'ampiezza della luna
[occhiazzurra[126] –

come avviene quando la luce piomba nella notte e nella tenebra e non su un'altra stella. D « Quanto poi al parere di Posidonio, che la luce solare non riesca ad attraversare la luna fino a noi a causa della sua profondità,[127] esso è ovviamente sbagliato visto che il nostro strato d'aria, che pure è immenso e incomparabilmente superiore alla profondità della luna, è per intero illuminato e pervaso dai raggi del sole. Resta dunque valida l'opinione di Empedocle per cui il chiarore che ci colpisce proviene da un'effettiva riflessione del sole sulla luna. Ed è la stessa ragione per cui esso non ci giunge caldo e fulgido, come sarebbe invece normale se derivasse da un'accensione prodotta dal concorso di due luci.[128] Al contrario, come nella riflessione E acustica l'eco restituisce suoni più scialbi dell'originale e come più fiacco si abbatte il colpo di un proiettile che rimbalza,

così il raggio che colpì della luna l'ampio disco[129]

rifluisce verso di noi più debole e fioco perché la sua forza si dissipa nella riflessione ».

17.[130] « Evidentemente, » intervenne Silla « questo punto di vista riesce alquanto persuasivo. Ma mi domando se la più seria tra le obiezioni possibili sia stata comunque controbattuta o se il vostro amico[131] non l'abbia invece trascurata ». « Che intendi dire? »

chiese Lucio: « alludi forse al problema della mezzaluna? ». « Precisamente, » rispose Silla « poiché è logico che, se l'angolo di incidenza è sempre uguale all'angolo di riflessione,[132] quando la mezzaluna è al culmine la sua luce non colpisca la terra ma scivoli via più in là. Infatti in quell'occasione il raggio che investe la luna parte da un sole che si trova all'orizzonte e quindi, venendo riflesso con lo stesso angolo, andrà a cadere all'orizzonte opposto e non si lascerà vedere da noi[133] – a meno di ammettere una grossolana distorsione e alterazione dell'angolo, il che è impossibile ». « Per Zeus, sì, » disse Lucio « anche questo punto fu toccato ». E accompagnando le parole con uno sguardo a Menelao il matematico, aggiunse: « Mi dispiace, Menelao, dover confutare in tua presenza una proposizione matematica che è al contempo la pietra angolare della catottrica. Tuttavia è necessario affermare che la legge per cui ogni riflessione ha luogo ad angoli uguali[134] non è né palmare né universalmente ammessa. Essa viene anzi impugnata nel caso degli specchi convessi, allorché il punto di incidenza del raggio visivo produce immagini ingrandite unilateralmente,[135] ed è altresì confutata dagli specchi a ribalta, dove ognuno dei due piani quando sono affacciati l'uno sull'altro lungo un angolo interno restituisce una doppia immagine, e ne risultano quattro figure per un singolo oggetto: due, rovesciate, sulla parte esterna delle superfici e due dirette, più pallide, nel profondo della convergenza tra gli specchi.[136] La ragione della loro origine è

F 930 B

illustrata da Platone, il quale osserva che quando lo specchio si solleva da entrambe le parti i raggi visivi si scambiano gradualmente
C la riflessione venendo a cadere sui lati rispettivamente opposti.[137] Se dunque parte dei raggi visivi torna direttamente a noi dalle superfici piane e parte ci viene restituita solo dopo aver sfiorato anche gli altri versanti degli specchi, è impossibile che tutte le riflessioni si verifichino ad angoli uguali. E non manca quindi chi, anche a costo di scontrarsi coi matematici, ritiene di poter cancellare la legge dell'uguaglianza degli angoli proprio osservando i flussi di luce trascorrenti dalla luna alla terra e valutando questa realtà come molto più significativa della teoria.

« Ma ammettiamo pure come omaggio all'amata geometria che la legge generale sia valida. In primo luogo, è lecito attendersi che
D essa si applichi solo a specchi perfettamente levigati, mentre la superficie lunare ha tali e tante anomalie e asperità che i raggi provenienti da un corpo esteso, imbattendosi in rilievi considerevoli che ammettono reciproci irraggiamenti e diffusioni luminose, si riflettono intrecciandosi in maniera varia: e il generale riverbero si aggroviglia su se stesso giungendo a noi come da molti specchi. In secondo luogo, anche assumendo che la riflessione sulla luna abbia sempre luogo ad angoli uguali, non è impossibile che i raggi percorrendo una distanza così grande subiscano fratture e deflessioni tali da confondersi e da piegare la loro luce.

« Alcuni sanno anche dare una dimostrazione grafica del fatto che la luna invia alla terra gran parte dei suoi raggi lungo linee tracciate a partire da una curvatura recedente da noi.[138] Ma nel corso dell'esposizione, e per giunta davanti a un pubblico numeroso, non fu possibile[139] allestire il disegno. E

18.[140] « In generale, » seguitò « il fatto che essi adducano contro di noi la questione della luce proveniente dalla mezzaluna, come di quella della luna biconvessa o falcata, è per me motivo di sorpresa.[141] Se la massa che il sole illumina fosse eterea o ignea, esso non lascerebbe alla luna un emisfero che per l'osservatore è sempre in ombra e oscuro; accadrebbe al contrario che venendo anche solo sfiorata dal sole nella sua rivoluzione, la luna sarebbe tutta pervasa e completamente alterata da una luce procedente senza ostacoli in ogni direzione. Se il vino che tocca la superficie dell'acqua o una goccia di sangue che cade in un liquido tingono di rosso l'intero fluido al momento del contatto,[142] e se essi appunto affermano che l'aria si riempie di sole non per un qualche tipo di effluvio o per irraggiamento diffuso ma per alterazione e trasformazione prodotte dallo stimolo e sfioramento della luce, come possono poi credere che una stella a contatto con un'altra stella e luce a contatto con luce, anziché mescolarsi e produrre una fusione e un cambiamento completi, provochino soltanto l'illuminazione della parte di superficie via via raggiunta? In realtà il cerchio terminatore F 931

che il sole traccia sulla luna e che nella sua rivoluzione fa migrare attorno ad essa,[143] lo stesso che ora coincide col confine circolare separante la parte visibile da quella invisibile ora lo incontra ad angolo retto intersecandolo e venendone intersecato, e che con le varie inclinazioni e posizioni dell'area in luce rispetto a quella in ombra conferisce alla luna forme biconvesse e falcate, dimostra esso più di ogni altro fenomeno che l'illuminazione lunare non è frutto di mescolanza ma di contatto, non è concorso di radiazione ma irraggiamento esterno.

« La luna per giunta non solo è essa stessa illuminata ma invia quaggiù l'immagine visi-
B bile del suo splendore, incoraggiandoci ad ulteriore certezza circa la sua sostanza. Infatti un oggetto tenue e rarefatto non può dar luogo a riflessione, né è facile immaginare luce che rimbalzi da luce o fuoco da fuoco: ciò che produca rinculo o riflesso ha da essere solido e compatto per poter arrestare il colpo e respingerlo. Così il sole attraversa l'aria senza incontrare ostacoli o resistenza, ma se alla sua luce si oppongono legna o pietre o stoffa esso produce riflessi abbondanti e dispersione luminosa. Nello stesso modo costatiamo essere illuminata la terra. A differenza rispettivamente dell'acqua e del-
C l'aria essa non permette alla luce di penetrare in profondità o di attraversarla fino in fondo. Ma come il cerchio prodotto dal sole percorre la superficie lunare e come estesa è la porzione di questa che resta occulta, così un analogo cerchio gira attorno alla terra

illuminandone progressivamente una parte e lasciando il resto nell'ombra; e il rapporto tra le due parti è costante, dato che per entrambi i corpi l'area investita dalla luce appare leggermente superiore all'emisfero.[144] Permettetemi per concludere di usare una proporzione propria del linguaggio geometrico. Gli oggetti accostati dalla luce solare sono tre, terra luna aria: se vediamo che la luna si illumina non come l'aria ma come la terra, ne consegue che i due corpi su cui lo stesso agente produce lo stesso effetto debbono avere natura affine ».

19.[145] Quando tutti si furono congratulati con Lucio: « Ottimamente, » dissi « hai aggiunto una bella proporzione[146] a un bel resoconto: quel che è tuo è tuo, ed è un piacere riconoscerlo ». « Ebbene, » sorrise « al metodo delle proporzioni converrà ricorrere una seconda volta: per dimostrare che la luna è simile alla terra non solo perché subisce lo stesso effetto da parte dello stesso agente ma anche perché produce lo stesso effetto sullo stesso paziente. Concedetemi infatti che nessuno dei fenomeni inerenti al sole è così simile a un tramonto come un'eclisse: e qui vi basti ricordare questa congiunzione che recentemente, cominciando subito dopo mezzogiorno, ha fatto splendere molte stelle in più punti del cielo e dato all'aria il colore scuro di un crepuscolo.[147] A possibile integrazione di tale ricordo il nostro Teone è pronto a citare Mimnermo,[148] Cidia,[149] Archiloco,[150] nonché Stesicoro e Pindaro che nelle eclissi

D

E

lamentano il "ratto dell'astro fulgidissimo"[151] e la "notte che piomba a mezzogiorno"[152] ed affermano che il raggio del sole "balzò su un sentiero di tenebra";[153] e soprattutto addurrà Omero allorché dice "il sembiante degli uomini è avvolto in notte e buio" e "il sole – in prossimità della luna – è scomparso dal cielo",[154] e intende significare che ciò avviene naturalmente "quando un mese lunare finisce e l'altro comincia".[155]

F « Del resto, penso che tutto ciò sia stato portato a chiara e salda formulazione dall'esatto procedere dei matematici – nel senso che la notte è l'ombra della terra e l'eclisse di sole è l'ombra della luna[156] allorché in essa si imbatta il raggio visivo. Accade infatti che come il sole al tramonto è sottratto alla nostra vista dalla terra, il sole in eclisse è schermato dalla 932 luna; in entrambi i casi si tratta di oscuramento ma quello proprio del tramonto è prodotto dalla terra, quello dell'eclisse è provocato dalla luna che intercetta con l'ombra il raggio visivo. Le conseguenze che ne derivano sono facilmente intuibili: se l'effetto è simile, simili sono anche le cause, poiché lo stesso oggetto subisce necessariamente gli stessi effetti da parte degli stessi agenti.

« Se poi l'oscurità prodotta dalle eclissi non è così profonda come quella della notte e non grava altrettanto sull'aria, ciò non deve stupire. La sostanza del corpo che produce la notte e di quello che produce l'eclisse è la stessa, ma le dimensioni sono diverse: tant'è che se non erro gli Egizi dicono che la luna è un settantaduesimo della terra[157] e Anassa-

gora la giudica grande quanto il Peloponneso.[158] Aristarco a sua volta dimostra che il rapporto tra il diametro della terra e il diametro della luna è minore di 60 su 19 e maggiore di 108 su 43.[159] Ne deriva che la terra sottrae interamente il sole alla vista grazie alla sua grandezza (la rimozione è estesa e la sua durata coincide con quella della notte), mentre la luna anche se giunge a coprire l'intero sole non riesce a provocare un'eclisse ampia per tempo e latitudine, per cui il bagliore che seguita a splendere intorno al bordo impedisce all'ombra di diventare profonda e pura.[160] Questa, accanto ad altre, è la ragione che l'antico Aristotele addusse per spiegare la maggior frequenza delle eclissi di luna rispetto a quelle di sole: il sole si eclissa per frapposizione della luna, la luna per frapposizione della terra, la quale è molto più grande.[161] Posidonio dà dell'evento la seguente definizione: "un'eclisse di sole è l'incontro dell'ombra della luna con quelle parti della terra che essa via via oscura; l'eclisse infatti sussiste solo per coloro ai quali l'ombra intercetta e scherma il raggio visivo in direzione del sole".[162] Poiché così egli ammette che esiste un'ombra proiettata quaggiù dalla luna, ignoro come possa poi difendere la sua fisica lunare.[163] Di una stella non può darsi ombra, poiché ombra si dice ciò che è privo di luce e la luce non crea l'ombra ma per natura la annulla.

B C

20.[164] « Ma qual è stata, » disse « la prova addotta successivamente a questa? ». Risposi:

D

« Il fatto che ad analoga eclisse va soggetta la luna ». « Hai fatto bene, » soggiunse « a ricordarmelo. Quanto a me, una domanda: posso volgermi subito al tema principale[165] dando per scontato che voi, persuasi, riconosciate che la luna si eclissa quando è catturata dall'ombra, oppure preferite che vi tenga una lezione e vi offra una dimostrazione in cui tutti gli argomenti siano disposti in serie? ». « Per Zeus, » esclamò Teone « per costoro aggiungi pure la lezione, ma io ho bisogno essenzialmente di prove per essere convinto, dato che tutto ciò che ho potuto apprendere è che le eclissi hanno luogo quando i tre

E corpi, terra sole e luna, si trovano allineati e la terra priva la luna o la luna per sua parte priva la terra del sole; questo si eclissa quando la posizione intermedia è occupata dalla luna, la luna quando in mezzo sta la terra: il primo caso si verifica con la luna nuova, il secondo con la luna piena ».[166] Al che Lucio: « Questi sono pressappoco i punti principali della teoria. Come primo ulteriore argomento potrai aggiungere, se credi, quello della forma dell'ombra. Essa costituisce un cono, com'è naturale quando un corpo igneo o comunque luminoso di forma sferica e di grosse dimensioni illumina una massa sferica minore.[167] Per tale ragione nelle eclissi lunari il contorno della parte oscura contro quella in luce si configura sempre come un arco di cerchio: perché nell'incontro tra una forma

F rotonda e un'altra forma rotonda le intersezioni, procedendo comunque secondo curve omologhe, risultano circolari. Secondaria-

mente, immagino che tu sappia che sulla luna si eclissano per prime le parti orientali, sul sole quelle occidentali, e che mentre l'ombra della terra avanza da oriente a occidente il sole e la luna procedono in senso opposto verso oriente.[168] Ciò risulta evidente alla percezione sensibile e può essere compreso senza lunghi ragionamenti; e si tratta di fenomeni che confermano la causa dell'eclisse come la intendiamo noi. Infatti eclissandosi il sole per intercettazione, la luna per incontro diretto col corpo che provoca l'eclisse, è ragionevole se non addirittura necessario che l'uno sia colto a cominciare dalla parte posteriore, l'altra da quella anteriore: giacché l'occultazione ha inizio dal punto di primo contatto con l'occultante, e la luna rincorrendo il sole si imbatte in esso da occidente mentre l'ombra della terra incontra la luna da oriente perché avanza in senso opposto ad essa. Come terzo punto dovrai assumere la questione della durata e dell'estensione delle eclissi lunari.[169] Quando si eclissa in posizione alta e lontana dalla terra, la luna resta nascosta per breve tempo; quando lo stesso fenomeno la coglie in posizione bassa e prossima alla terra, essa ne è investita con forza ed emerge dall'ombra lentamente, nonostante nel tratto basso dell'orbita il suo movimento sia più veloce, in quello alto più lento. La ragione della differenza sta nell'ombra, che in quanto conica ha la sua massima ampiezza alla base, si contrae progressivamente e termina al vertice in una punta acuminata e sottile. Perciò se la luna vi penetra trovandosi

933

B

bassa, essa è compresa dall'ombra nei suoi cerchi[170] più ampi e ne attraversa la parte più profonda e oscura; se invece si trova in alto, si intinge appena nell'ombra tenue come in un bassofondo, liberandosene rapidamente.
C Tralascio tutto ciò che fu detto a parte con speciale riferimento[171] ai moti in longitudine e in latitudine (per quanto possibile, anche questi ammettono la nostra spiegazione), e torno all'argomento fondamentale, il quale poggia su una realtà osservativa.
« È facile notare che in un ambiente ombroso il fuoco splende e brilla di più.[172] Ciò accade o perché con la sua densità l'aria tenebrosa ne blocca il libero efflusso e ne confina e costringe la sostanza in un unico punto, o perché i nostri sensi subiscono il medesimo effetto per cui il caldo accanto al freddo sembra più caldo e il piacere accanto al dolore più intenso: la luce accanto al buio appare più vivida, la rappresentazione in questo come negli altri casi essendo intensificata dal contrasto con le impressioni opposte. Delle due la prima spiegazione sembra la più attendibile, perché nella luce solare ogni genere di fuoco
D non solo perde il suo splendore ma si indebolisce e illanguidisce ritraendosi, dato che il calore ne dissipa e disperde la forza.[173] Se dunque la luna, stella per loro propria ammissione torbida,[174] possiede un fuoco pigro e inerte, essa non dovrebbe subire nessuno degli effetti che ora invece mostra di subire, bensì esattamente il contrario: dovrebbe essere visibile quando scompare e scomparire ogniqualvolta è visibile, dovrebbe cioè star

nascosta per la maggior parte del tempo, oscurata dall'etere circostante, e rifulgere e diventare manifesta quando affonda nell'ombra della terra a intervalli di sei o rispettivamente di cinque mesi – giacché su 465 intervalli tra un plenilunio eclittico[175] e l'altro 404 sono di sei mesi, gli altri di cinque.[176] A tali intervalli la luna dovrebbe mostrarsi sfolgorante nell'ombra: e invece nell'ombra essa si eclissa e perde la sua luce per riassumerla solo quando ne esce, e spesso è visibile di giorno dimostrando di avere tutto fuorché un corpo igneo di natura stellare ». E

21.[177] A queste parole di Lucio, Farnace e Apollonide balzarono su contemporaneamente quasi senza lasciarlo finire. Ritiratosi lì per lì Apollonide, Farnace argomentò che proprio la questione dell'eclisse dimostrerebbe che la luna è un astro e comunque è fuoco, perché in quell'occasione non è del tutto invisibile ma riluce corrusca di un color carbone acceso tipicamente suo.[178] Poi intervenne Apollonide a criticare il concetto di ombra, osservando che i matematici definiscono così ogni spazio privo di luce e che il cielo non ammette ombra. F

« Questa però, » dissi io « è l'obiezione di chi fa giochi di parole anziché attenersi all'oggetto con osservazioni fisiche e matematiche. Comunque si voglia definire la regione schermata dalla terra, ombra o spazio senza luce, la luna quando versa al suo interno viene privata della luce solare e deve quindi necessariamente trovarsi oscurata. Ed è sem- 934

plicemente puerile » aggiunsi « negare che l'ombra della terra raggiunga il punto da cui a sua volta l'ombra della luna, incontrando il nostro sguardo e penetrando fino alla terra stessa, provoca un'eclisse di sole.

« E adesso a te, Farnace. Il color brace rovente che tu dici proprio della luna è tipico di un corpo spesso e compatto, perché nessun resi-
B duo o traccia di fiamma può persistere in sostanze rarefatte e non si dà incandescenza dove manchi un corpo solido capace di accogliere in profondità la combustione e di seguitare ad alimentarla[179] – come anche Omero ebbe occasione di dire:

> e quando il fiore del fuoco svanì e la fiamma [si spense,
> spianata la brace...[180]

Evidentemente la carbonella non è fuoco, ma è un corpo acceso che subisce l'azione di un fuoco appiccatosi durevolmente a una massa solida e stabile; laddove le fiamme sono correnti accese alimentate da una materia rada che per sua debolezza si dissipa rapidamente. Se fosse dunque vero che la luna ha come colore proprio quello del carbone ro-
C vente, sarebbe questa in assoluto la prova più chiara della sua natura terrestre e compatta. E tuttavia così non è, caro Farnace, dato che in realtà le tinte che la luna assume durante le eclissi, e che gli astronomi classificano in base al tempo e all'ora, sono molte.[181] Se l'eclisse ha luogo tra la sera e tre ore e mezzo della notte la luna appare minacciosamente nera; se avviene intorno a mezzanotte, il co-

lore è quello classico purpureo ed igneo; a partire dalle sette ore e mezzo ciò che si leva è una specie di rossore; e finalmente con un'eclisse ormai prossima all'alba la luna assume il colorito bluastro ceruleo che è la ragione principale dell'epiteto "occhiazzurra" attribuitole dai poeti e da Empedocle.[182] Visto che le tinte assunte dalla luna sono così numerose, non è corretto appigliarsi come loro fanno al solo color carbone, che anzi si potrebbe addirittura definire come il più estraneo ad essa e come piuttosto una miscela o un residuo della luce che le risplende attorno attraverso l'ombra; mentre il vero colore suo proprio è quello scuro e terrestre. Sulla terra luoghi ombreggiati da tende purpuree o scarlatte e che siano prossimi a laghi e fiumi solatii si colorano di conseguenza e propagano il loro fulgore riflettendo in abbondanza barbagli variegati. Non sorprende quindi che un ampio flusso d'ombra sfociante come in un mare celeste di luce – non luce ferma o quieta, ma agitata tutt'intorno da miriadi di stelle e soggetta ad ogni sorta di mescolanza e mutamento[183] – assorba dalla luna e trasmetta quaggiù tinte di volta in volta diverse. Un astro o un fuoco immerso nell'ombra non saprebbe risplendere grigio o azzurro o blu; al contrario vari schemi di colore percorrono i monti, le pianure e i mari sotto la luce del sole; e la brillanza di questo congiunta ad ombre e nebbie evoca le miscele cromatiche della tavolozza di un pittore. Sono tonalità che per il mare Omero cercò comunque di esprimere con gli attributi "violaceo" e "scu-

D

E

F ro come il vino",[184] altrove con "onda purpurea"[185] o con "mare azzurro" e "bianca bonaccia";[186] mentre rinunciò a definire, perché infinite, le differenze locali e occasionali dei colori terrestri. Difficilmente la luna avrà una superficie uniforme come il mare e per struttura assomiglierà piuttosto alla terra quale fu descritta in un mito dall'antico Socrate,[187] sia che enigmaticamente egli parlasse proprio del nostro mondo sia che piutto-
935 sto ne tratteggiasse un altro.[188] Giacché non è incredibile né assurdo che la luna, non recando in sé nulla di corrotto o melmoso, fruendo anzi di pura luce celestiale ed essendo pervasa da un calore che è fuoco non ardente o furioso ma mite[189] innocuo e naturale, possieda regioni di mirabile bellezza e monti come lingue di fuoco e fasce purpuree, e in più oro e argento non dispersi nelle sue viscere ma fiorenti in superficie e lucenti apertamente lungo i suoi blandi declivi.

« Se una tale immagine giunge a noi attraverso l'ombra ed è via via diversa per variazioni e anomalie dell'atmosfera, la luna non perde
B certo la nobiltà del suo nome e il suo carattere divino per il fatto di essere ritenuta dagli uomini una terra celeste e sacra anziché fuoco torbido e lutulento, come vogliono gli Stoici.[190] Onorare il fuoco è un uso barbarico dei Medi e degli Assiri,[191] che mossi da paura dedicano riti apotropaici alle forze del male invece di adorare ciò che è davvero sacrosanto. Diversamente, il nome della terra è augusto e caro a ogni greco, venerarla al pari degli altri dèi è per noi tradizione ancestrale. Co-

me uomini siamo lungi dal pensare alla luna, terra celeste, come a un corpo senz'anima e intelletto: essa non può mancare delle primizie di cui giustamente fanno parte agli dèi quanti usano rendere grazie per il bene ricevuto e venerare per naturale istinto ciò che è migliore, più forte e più nobile di noi. C

« Ne consegue che non dobbiamo credere di offendere la luna considerandola terra, e che per quanto riguarda il volto che appare su di essa, come la nostra terra ha grandi depressioni così quella terra si è corrugata in sprofondamenti e fratture altrettanto grandi, veri e propri serbatoi d'acqua e di aria oscura. Ivi la luce del sole, che al loro interno non penetra e che neppure li sfiora, vien meno e restituisce alla terra un riflesso discontinuo ».[192]

22.[193] « Ma, in nome della luna, » lo interruppe Apollonide « voi credete possibile che si diano ombre di burroni e precipizi e che di lì esse giungano al nostro sguardo? E non ne traete le debite conseguenze? Debbo illustrarvele io? Ebbene ascoltate, anche se forse già sapete. Alla sua distanza media la luna ha un diametro apparente di dodici digiti.[194] Le macchie scure e ombrose appaiono tutte superiori al mezzo digito e sono quindi più di 1/24 del diametro. Se ora anche ammettiamo che la circonferenza della luna non superi i 30.000 stadi e il suo diametro i 10.000, in base a queste premesse ciascuna delle macchie d'ombra in superficie misurerà non meno di 500 stadi.[195] Ci si chieda anzitutto se D

E sulla luna siano possibili depressioni e asperità tali da produrre un'ombra così vasta; secondariamente ci si domandi perché, se tanto grandi sono le loro dimensioni, esse ci risultano invisibili ». Non potei trattenere un sorriso. « Complimenti, » dissi « per aver escogitato un simile argomento, Apollonide. Potresti usarlo anche per dimostrare che tu ed io siamo più alti degli antichi Aloadi,[196] per giunta non per l'intera giornata ma specialmente al mattino e nel tardo pomeriggio; ciò, se credi di poter applicare all'osservazione del sole che rende enormi le nostre ombre il seguente bel ragionamento: grande l'om-
F bra, immenso l'ostacolo. Mi risulta che nessuno di noi due sia mai stato a Lemno, ma entrambi abbiamo udito più volte un giambo che è sulla bocca di tutti:

Athos occulterà della giovenca lemnia il fianco.[197]

Avviene che l'ombra del monte, estendendo-
936 si sul mare per una lunghezza di almeno 700 stadi, investa una piccola vacca di bronzo. Ciò però non comporta che anche il monte che getta l'ombra sia alto 700 stadi; semplicemente la distanza della fonte di luce ingrandisce di molte volte l'ombra degli oggetti. E per tornare alla luna, osserviamo che proprio quando essa è piena e per la profondità dell'ombra dà a divedere l'immagine particolarmente ben delineata di un volto, il sole è alla sua massima distanza: ciò significa che l'ombra è magnificata non dalla grandezza delle irregolarità sulla superficie lunare ma dalla distanza intrinseca dell'illuminante.[198]

Del resto anche da noi l'irraggiamento diffuso del sole impedisce di scorgere la sommità dei monti mentre i baratri, le valli e in genere le zone d'ombra sono visibili di lontano. È quindi del tutto comprensibile che anche sulla luna non si possano discernere con precisione le parti illuminate e riflettenti, mentre un effetto di contrasto ottiene che le aree in ombra attigue a quelle brillanti non sfuggano al nostro sguardo. B

23.[199] « Esiste peraltro, » aggiunsi « un argomento che a tutta prima ha maggiori possibilità di confutare la riflessione della luce sulla luna. Ed è che a quanti si pongono sul percorso di raggi riflessi accade di scorgere non solo l'oggetto illuminato ma anche la fonte luminosa. Quando la luce del sole rimbalza da una superficie acquea ad una parete, l'occhio che si trova nel punto direttamente investito dal raggio di ritorno vede tre cose: il raggio riflesso, l'acqua che produce la riflessione e il sole stesso,[200] fonte della luce che si riflette incontrando l'acqua. Sulla base di questa osservazione incontrovertibile, a chi sostiene che la terra è illuminata dalla luna per via di riflessione gli avversari[201] richiedono di indicare sul disco notturno l'apparire di quello stesso sole che di giorno appare sull'acqua in occasione della riflessione; e poiché quello non appare essi si sentono autorizzati a pensare che non per riflessione ma in altro modo si produca la luce lunare, e che se non c'è riflessione neanche è dato che la luna sia terra ». « Visto che il problema della C

riflessione pare accomunarci, »[202] disse Apollonide « mi domando che cosa si debba obiet-
D tare a costoro ». « Il problema, » dissi « per un verso effettivamente ci accomuna ma per un altro proprio no. Considera anzitutto la questione dell'immagine: in questo caso essi fanno "correre i fiumi a monte"[203] e mettono le cose a testa in giù. In verità l'acqua sta sulla terra, in basso; la luna sopra la terra, in alto. Perciò i raggi riflessi nei due casi formano angoli reciprocamente opposti, gli uni col vertice in alto, sulla luna, gli altri col vertice in basso sulla terra. I nostri avversari non possono pretendere che ogni genere di specchio o uno specchio a qualsiasi distanza produca riflessioni simili, perché ciò contrasta con l'evidenza. E d'altronde ignoro come si possa chiedere a chi come noi ravvisa nella luna non un corpo tenue e liscio come l'ac-
E qua, ma un oggetto pesante e terrestre, che il sole si manifesti su un tale corpo al nostro sguardo. Il latte ad esempio non fa da specchio in quel modo e non riflette il raggio visivo, e ciò a causa dell'irregolarità e ruvidezza delle sue particelle.[204] Come pensare dunque che la luna possa far rimbalzare il raggio visivo alla stessa maniera degli specchi lisci? Tra l'altro anche questi si acciecano se un graffio o dello sporco o una qualunque asperità copre il punto da cui il raggio visivo viene naturalmente riflesso, e mentre essi stessi restano visibili la riflessione non ha luogo. Riesce poi francamente ridicolo chi pre-
F tende che la luna o rifletta da sé alla volta del sole anche il raggio visivo in partenza da noi

oppure nemmeno rifletta il sole alla nostra volta: costui equipara l'occhio al sole, la vista alla luce, l'uomo al cielo. Che il riflesso del sole, energico e brillante, grazie all'impatto sul suolo lunare giunga fino a noi, è naturale. Ma perché stupirsi se il raggio visivo, debole, sottile e di molte volte più tenue, non riceve un colpo capace di ripercuoterlo e non conserva rimbalzando la sua continuità ma si esaurisce e disperde, privo com'è della quantità di luce che gli impedisca di frantumarsi sulle anomalie e asperità lunari? Dall'acqua e dagli altri specchi non è impossibile che la riflessione, forte per aver luogo ancora presso la fonte,[205] balzi fino al sole; ma dalla luna i raggi visivi, anche ammesso che in qualche modo scivolino oltre, saranno comunque deboli e incerti e si perderanno per strada data l'entità della distanza.[206] Del resto, mentre gli specchi concavi rendono il raggio riflesso più vivido di quello originario, al punto di sprigionare sovente anche fiamme,[207] gli specchi convessi sferici lo restituiscono debole e indistinto perché non fanno convergere la luce. Avrete inoltre certamente notato come di due arcobaleni prodotti dal sovrapporsi di una nuvola a un'altra il più esterno presenti colori evanidi e indistinti; ciò perché la nuvola che fa da involucro, trovandosi più lontana dalla nostra vista, emette un riflesso meno intenso e forte.[208] Occorre aggiungere altro? Se la luce del sole riflessa dalla luna perde tutto il suo calore e solo una tenue ed esile reliquia del suo splendore perviene a noi,[209] è mai possibile che anche solo una minima fra-

937

B

zione del raggio visivo, costretto a percorrere il medesimo doppio tratto,[210] riesca ad arrivare dalla luna al sole? Per parte mia non lo C credo. E del resto, » aggiunsi « considerate anche voi: se l'effetto dell'acqua e della luna sul raggio visivo fosse lo stesso, il plenilunio dovrebbe mostrarci immagini anche della terra, delle piante, degli uomini e delle stelle, esattamente come gli altri specchi. Dato che però riflessioni del raggio visivo verso tali oggetti non hanno luogo, o per debolezza del raggio o per la scabrosità della luna, neppure ce ne dobbiamo attendere in direzione del sole.

24.[211] « Così, » conclusi « abbiamo riferito tutto ciò che di quella lezione[212] la nostra memoria conserva. Ed è ora il momento di chiedere o meglio di esigere da Silla il suo racconto – il contributo in vista del quale egli è stato ammesso ad ascoltare. Se siete d'ac- D cordo, cessiamo di passeggiare e accomodiamoci sugli scanni in modo da offrirgli un pubblico seduto ». Ci sedemmo dunque, ma a quel punto intervenne ancora Teone: « Io, o Lampria, come e più di voi tutti desidero ascoltare ciò che sta per esserci detto. Avrei però piacere di ricevere prima qualche notizia sugli esseri che si dice abitino la luna:[213] non se realmente ne esistano, ma se è possibile che ne esistano. Perché se ciò risultasse impossibile, l'idea stessa che la luna sia terra diventa assurda. Essa apparirebbe esser stata creata senza scopo e senso se non producesse frutti e non offrisse a qualche specie di uomi-

ni dimora, crescita, nutrimento: le ragioni per le quali appunto, per dirla con Platone, E fu generata questa "nostra nutrice, ferma custode e artefice del giorno e della notte".[214] Sai bene che di questo tema s'è parlato molto, sia per gioco sia sul serio. Per esempio si dice che la luna stia sospesa sul capo di quanti abitano sotto di essa come su altrettanti Tantali, e che per contro coloro che abitano sopra di essa siano ad essa incatenati come degli Issioni a causa del suo impeto furioso e <   >.[215] Eppure non di un unico movimento essa si muove: la si invoca come Trivia[216] appunto perché retrocede sullo zodiaco contemporaneamente in longitudine, latitudine e profondità; e di questi moti gli astronomi definiscono il primo "rivoluzione", il secondo "spirale", il terzo "irregolarità" – poco felicemente quest'ultimo, dato che F nessuno invero di tali moti risulta all'osservazione regolare e fisso nelle sue ricorrenze.[217] C'è quindi poco da meravigliarsi se a causa della velocità un leone cadde sul Peloponneso;[218] stupisce se mai che non ci capiti di vedere ogni giorno

cadute d'uomini e vite allo sbaraglio,[219]

come di gente che dalla luna ruzzoli a testa in giù.

« È peraltro ridicolo porsi il problema della 938 stabilità degli abitanti della luna se poi essi non hanno neppure di che nascere e sussistere. Gli Egizi e i Trogloditi,[220] sul cui capo il sole al solstizio prima di ripartire posa allo zenit per un solo istante di un unico gior-

no,[221] quasi vengono bruciati dalla secchezza dell'atmosfera: come può accadere che gli uomini della luna, col sole che ogni mese al plenilunio se ne sta fermo sulla loro verticale,[222] sopportino ogni anno dodici estati? La formazione di venti, nuvole e piogge, in cui assenza le piante non nascono e se nascono hanno vita breve, difficilmente è pensabile sulla luna a causa della temperatura e della tenuità dell'aria; prova ne sia che sulla terra
B le cime dei monti sfuggono all'infuriare delle opposte procelle appunto perché l'aria in quota, tenue ed agitata dalla sua stessa leggerezza, resiste ad ogni fusione e condensazione. Diversamente, per Zeus, ci toccherà di affermare che come Atena istillò nettare e ambrosia in Achille che rifiutava il cibo[223] così la luna, che Atena è di nome e di fatto,[224] alimenta i suoi abitanti facendo sgorgare ogni giorno per loro dell'ambrosia, cibo che l'antico Ferecide attribuisce agli dèi stessi.[225] E persino la radice indiana che a detta di Megaste-
C ne accesa e inalata nutre col suo fumo i Senzabocca, gente che non mangia né beve,[226] come potremmo immaginare che cresca in un luogo totalmente privo di umidità come la luna? ».

25.[227] Quando Teone ebbe finito, dissi: « Splendido, questo discorso così arguto ci ha mirabilmente rasserenato e mi ispira a rispondere con la tranquillità propria di chi non si aspetta critiche troppo aspre o severe. C'è infatti una radicale analogia tra quanti credono appassionatamente a queste cose e

quanti, scettici, altrettanto appassionatamente ne sono disgustati e rifiutano di esaminarne con calma i vari gradi di probabilità.[228] Anzitutto un punto: che la luna non sia abitata non significa di necessità che sia venuta all'essere senza scopo e senso. Evidentemente neanche la terra è fertile e popolata in assoluto; essa anzi solo in piccola parte, come tra cime e penisole emergenti dall'abisso, è feconda di animali e piante, mentre il resto o è un deserto improduttivo per il gelo o la siccità oppure, ed è la parte maggiore, si estende sotto il grande oceano. Coerente seguace e ammiratore di Aristarco,[229] tu ignorerai magari il testo allestito da Cratete: D

> Oceano, che è l'origine di tutti,
> uomini e dèi, si spande su gran parte della
> [terra.[230]

Ma non è senza senso che quest'area del mondo fu creata. Il mare emette esalazioni mitiganti e al culmine dell'estate il graduale scioglimento delle nevi rilascia e diffonde dai deserti ghiacciati del settentrione le brezze più gradevoli; e nel centro è posto, come dice Platone, un "fermo custode e artefice del giorno e della notte".[231] Dunque niente impedisce che anche la luna, benché priva di esseri viventi, offra occasioni di riflesso alla luce che le si versa attorno e permetta ai raggi degli astri di confluire e fondersi in essa; contribuirà così a digerire le esalazioni provenienti dalla terra e scioglierà del pari quanto di troppo acceso e secco v'è nel sole.[232] Con un richiamo alla tradizione ancestrale E

ricorderemo inoltre che essa fu identificata con Artemide in quanto vergine e sterile ma
F anche come ausiliatrice e benefattrice delle donne.[233]

« Per giunta nulla di ciò che s'è detto, mio caro Teone, dimostra effettivamente impossibile l'idea che la luna sia abitata. La sua rivoluzione calma e serena leviga l'aria e la
939 distribuisce ordinatamente così da eliminare il rischio che di lassù si possa volar via cadendo. E se di rivoluzione semplice neppure si tratta, la varietà e alterazione del movimento lungi dal significare irregolarità o confusione è pur sempre qualcosa in cui gli astronomi ravvisano un percorso stupendamente ordinato. Essi confinano la luna in cerchi svolgentisi attorno ad altri cerchi; e mentre alcuni la vogliono fissa altri la fanno blandamente retrocedere di moto regolare uniforme.[234] Da queste sovrapposizioni, dalle rotazioni dei cerchi e dai loro rapporti reciproci e relativi a noi discende che il moto apparente in altezza e profondità e le deviazioni in latitudine combinate con le rivoluzioni in longitudine costituiscano un insieme altamente armonioso.[235]

B « Quanto al grande calore e alla continua insolazione, cesserai di preoccupartene in primo luogo contrapponendo alle dodici estati da plenilunio le congiunzioni e ipotizzando che la regolarità dei mutamenti introduca in estremi comunque di breve durata una temperatura conveniente e la rimozione di ogni eccesso;[236] tra un estremo e l'altro gli eventuali abitanti potranno avere un clima

che ricorda da vicino la nostra primavera. Secondariamente, mentre a noi il sole invia attraverso un'atmosfera densa e che accresce la pressione al suolo un calore alimentato da esalazioni, lassù un'aria lieve e trasparente[237] dissipa e disperde l'irradiazione privandola di ogni incentivo materiale.

C

« Nelle nostre regioni i frutti degli alberi e dei campi sono nutriti dalla pioggia ma altrove come su da voi a Tebe e a Siene[238] il suolo assorbe acqua non piovana ma sotterranea, e godendo esso di brezze e rugiade[239] credo che in forza di un equilibrio suo proprio rifiuterebbe di adeguarsi all'eccessiva feracità connessa altrimenti con l'abbondanza di piogge. Vegetali appartenenti alla stessa specie, che da noi se esposti a inverni rigidi producono frutti belli e abbondanti, in Libia[240] e dalle vostre parti in Egitto sono assai sensibili al freddo e temono l'inverno. E mentre regioni anche rivierasche come la Gedrosia e la Trogloditide sono affatto spoglie e improduttive a causa dell'aridità,[241] sul fondo del mare che tutt'intorno le lambisce

D

crescono rigogliose piante di straordinaria grandezza: olivi, allori, capelli d'Iside,[242] come le chiamano. I cosiddetti anacampseroti,[243] staccati da terra e lasciati pendere a mezz'aria, non solo sopravvivono indefinitamente, ma germogliano <   >; alcune piante si seminano all'inizio dell'inverno altre in piena estate, come il sesamo e il miglio. Timo e centaurea, se seminati in un terreno buono e grasso e se annaffiati e irrigati, tralignano e perdono ogni forza; viceversa il sec-

E co li aiuta e li fa crescere normalmente. Ci sono piante, come la maggior parte di quelle arabiche, di cui si dice che non sopportino neppure la rugiada e che al contatto con l'umidità appassiscano e periscano. Non ci sarebbe quindi da stupirsi se sulla luna crescono radici, semi ed alberi che non hanno alcun bisogno di pioggia o neve e prosperano invece in un'aria rarefatta ed estiva.

« Che cosa c'è di strano nell'ipotesi che sulla luna si levino venti da essa stessa riscaldati, e che facciano costante seguito all'agitazione del suo corso brezze che si diffondono disperdendo rugiada e un umor lieve, le quali basterebbero alla vegetazione? O nell'ipotesi che il suo clima non sia ardente e secco ma mite e acquoso? Si consideri che da essa non F giunge a noi nessun influsso di tipo secco, molti invece di tipo umido e femminile: piante che crescono, carni che si corrompono, vini che cambiano di gusto e perdono vigore, legna che intenerisce, donne che partoriscono agevolmente.[244] Se aggiungo come esempi della forza liquefacente della luna le 940 maree dell'oceano e il crescere e il riversarsi dell'acqua alta negli stretti temo che Farnace, momentaneamente tranquillo, si senta provocato da concetti a lui congeniali[245] e insorga di nuovo. Perciò mi rivolgo piuttosto a te, caro Teone, dato che commentando questi versi di Alcmane

> quali Erse[246] nutre, figlia di Zeus
> e di Selene[247]

affermi che egli qui chiama "Zeus" l'aria[248] e

fa che essa si trasformi in rugiada sotto l'azione liquefacente della luna. C'è infatti caso, amico mio, che la natura della luna sia opposta a quella del sole, nel senso che non solo l'una naturalmente ammorbidisce e dissolve ciò che l'altro condensa e asciuga ma anche liquefa e raffredda il calore solare nel momento stesso in cui ne viene investita e permeata. B

« Sbaglia dunque chi ritiene la luna un corpo igneo e rovente. E chi poi pretende che i viventi di lassù abbiano con la nascita, il cibo e la vita lo stesso rapporto che è proprio dei terrestri ha l'aria di voler essere cieco di fronte alla varietà della natura, al cui interno è dato riscontrare più numerose e ingenti differenze e dissomiglianze tra esseri animati che non tra questi e gli oggetti inanimati. Ammettiamo che gli uomini senza bocca alimentati da odori, cui crede Megastene,[249] non esistano. Ma certo esiste lo "spegnifame",[250] ed erano appunto le sue qualità che Megastene intendeva illustrarci;[251] ad esso Esiodo accennò nel verso

> né qual gran beneficio è nella malva
> [e nell'asfodelo,[252]

mentre Epimenide concretamente ne parla C dimostrando che con una dose irrisoria di combustibile la natura accende e conserva un vivente il quale, se solo ne assuma in quantità pari alle dimensioni di un'oliva, non richiederà altro cibo.[253] È plausibile che gli abitanti della luna, se esistono, siano di fisico agile ed atti a sostentarsi con quel che capita.[254] Si dice

del resto che la luna stessa come il sole, animale igneo molte volte più grande della terra, e come l'infinito numero degli astri si nutra delle particelle di umidità che salgono dalla terra: creature così lievi e frugali nelle loro necessità produrrebbe[255] lo spazio superno. Noi però non abbiamo la possibilità di comprenderle né siamo in grado di costatare come convengano ad esse spazio, natura e climi diversi. È come se, non potendo giungere a toccare il mare e dovendoci limitare ad osservarlo di lontano sapessimo nondimeno che la sua acqua è amara, imbevibile, salmastra: chi ci venisse a dire che esso ospita nelle sue profondità animali numerosi grandi e molteplici e che è pieno di bestie per le quali l'acqua è ciò che per noi l'aria – costui, diremmo, racconta miti e favole impossibili. Eppure questa è propriamente la realtà, questo è il nostro punto di vista nei confronti della luna quando ci rifiutiamo di credere che degli uomini possano abitarla. Penso addirittura che loro, gli abitanti di lassù, ravvisando nella terra una sorta di sedimento e feccia dell'universo, che a fatica traspare tra umori foschie e nebbie al fondo di uno spazio buio e immobile, avrebbero ben altre difficoltà ad ammettere che essa generi e allevi animali dotati di movimento, respiro e calore. E se mai avessero occasione di ascoltare i versi di Omero

> orride e squallide, che anche gli dèi hanno [in odio,
> tanto al di sotto dell'Ade quanto il cielo [dista dalla terra,[256]

penserebbero che essi senz'altro descrivano il nostro mondo, che l'Ade e il Tartaro siano relegati qua da noi e che la luna sola sia "la terra" – equidistante dalle regioni superne e dalle nostre bassure ». F

26.[257] Stavo finendo di parlare quando Silla mi interruppe: « Fermati, Lampria, e sbarra la porta della tua eloquenza. Senza avvedertene rischi di far arenare il mito e di sconvolgere il mio dramma, che ha un altro scenario e diverso sfondo. Io ne sono solo l'attore, ma ricorderò anzitutto che il suo autore cominciò per noi, se possibile, con una citazione da Omero:[258] 941

lungi nel mare giace un'isola, Ogigia,[259]

a cinque giorni di navigazione dalla Britannia in direzione occidente.[260] Più in là si trovano altre isole, equidistanti tra loro e da questa, di fatto in linea col tramonto estivo. In una di queste secondo il racconto degli indigeni si trova Crono imprigionato da Zeus e accanto a lui risiede l'antico Briareo,[261] guardiano delle isole e del mare chiamato cronio. Il grande continente che circonda l'oceano dista da Ogigia qualcosa come 5.000 stadi, un po' meno dalle altre isole; vi si giunge navigando a remi con una traversata resa lenta dal fango scaricato dai fiumi. Questi sgorgano dalla massa continentale e con le loro alluvioni riempiono a tal punto il mare di terriccio da aver fatto credere che fosse ghiacciato.[262] La costa del continente è abitata da Greci lungo le rive di un golfo che è B

grande almeno quanto la Meotide e sbocca in mare aperto pressappoco alla stessa latitudine dello sbocco del Caspio. Essi considerano e chiamano se stessi "continentali" mentre danno agli abitanti di queste nostre terre, C circondate completamente dal mare, il nome di "isolani". Sono convinti che con il popolo di Crono si mescolarono in prosieguo i compagni di Eracle: rimasti indietro, questi riaccesero per così dire a forte e vigorosa fiamma la scintilla greca, che si andava ormai spegnendo sopraffatta dalla lingua, dai costumi e dal modo di vita dei barbari; ecco dunque la ragione per cui Eracle vi gode degli onori supremi, seguito appena da Crono.

« Quando ogni trent'anni entra nella costellazione del Toro[263] l'astro di Crono, che noi chiamiamo Fenonte e loro – a quanto mi disse – Nitturo,[264] essi preparano con largo anticipo un sacrificio e una missione sul mare. Estraggono a sorte un congruo numero di messi e li inviano con molte navi, cariche di abbondante servitù e delle provviste che sono necessarie per affrontare a remi una simi- D le traversata e per sopravvivere a lungo in terra straniera. Una volta salpati i messi vanno incontro, com'è naturale, a destini diversi. Quanti scampano al mare approdano anzitutto alle isole esterne, abitate da Greci, e lì hanno modo di osservare il sole su un arco di trenta giorni scomparire alla vista per meno di un'ora – notte, anche se con tenebra breve, mentre un crepuscolo balugina a occidente. Sostano novanta giorni, fatti oggetto di onori e attenzioni, considerati e trattati come santi;

poi i venti li tragittano alla meta. Nessun altro se non loro e quelli che vi furono mandati prima di loro abita il luogo. Quanti in comunità servirono il dio per tre decadi hanno bensì il diritto di rimpatriare, ma la maggior parte senz'altro preferisce insediarsi lì – chi spinto dall'abitudine, chi perché senza difficoltà e sforzo vi si può trovare abbondanza d'ogni cosa e vi si può trascorrere la vita tra sacrifici e feste o intenti in perenni conversazioni alla ricerca del sapere: meravigliose sono infatti la natura dell'isola e la dolcezza del suo clima.[265] La divinità stessa ne trattiene alcuni che già meditano di partire; e non solo si manifesta a loro come ad intimi amici in sogno o con presagi: molti anche realmente si imbattono nell'apparizione o nella voce di demoni.[266] Crono dorme rinchiuso in una caverna profonda dentro una roccia color dell'oro.[267] Il sonno è il carcere escogitato da Zeus per lui, e mentre uccelli scendono in volo sulla cima della roccia per recargli ambrosia, l'isola intera è pervasa da un profumo che si spande di lì come da una fonte. I demoni assistono e servono Crono dopo essergli stati compagni nel tempo in cui fu re degli dèi e degli uomini. Dotati di virtù profetiche, essi traggono da se stessi innumerevoli vaticini; ma quelli più gravi e sulle questioni più gravi scendono ad annunciarli come sogni di Crono: poiché ciò che Zeus premedita Crono vede in sogno,[268] e le passioni titaniche e i moti dell'anima si manifestano in lui come una tesa rigidezza prima che il sonno gli restituisca il riposo e finché il

E F 942

suo carattere regale e divino non riemerga puro e incorrotto.

«Qui dunque lo straniero[269] giunse, come egli stesso raccontava. Servì il dio ed ebbe modo di impadronirsi dell'astronomia fa-

B cendo i progressi tipici di chi pratica la geometria, mentre acquisì il resto della filosofia approfondendo lo studio della natura.[270] Preso da uno struggente desiderio di vedere coi propri occhi la Grande Isola (questo è a quanto pare il nome che danno alla nostra parte del mondo), quando alla scadenza dei trent'anni giunsero dalla sua terra d'origine i successori egli salutò gli amici e salpò: portava con sé un bagaglio modesto ma un abbondante viatico contenuto in coppe d'oro.[271] Ebbe avventure e conobbe uomini d'ogni genere, studiò testi sacri e si fece iniziare a tutti i misteri. Ma un solo giorno non basterebbe a

C riferire i ricordi che egli molto fedelmente e in dettaglio ci narrò: vi prego quindi di accontentarvi della parte attinente alla nostra discussione odierna. Soggiornò assai a lungo a Cartagine, dato che nel nostro paese Crono gode di un culto speciale,[272] ed anche ritrovò alcune pergamene sacre trafugate segretamente dalla prima città al momento della sua caduta e rimaste a lungo sepolte nel terreno all'insaputa di tutti.[273] Mi ripeteva che tra gli dèi visibili occorre venerare soprattutto la luna: me lo raccomandava caldamente perché essa, attigua ai prati di Ade,[274] è signora della vita e della morte.

27. «Di fronte alla mia sorpresa e alla ri-

chiesta di saperne di più, disse: "Sugli dèi, o Silla, i Greci hanno opinioni numerose ma non sempre corrette. Così per esempio danno a Demetra e Core il loro giusto nome e tuttavia sbagliano nel ritenere che entrambe stiano nello stesso luogo. L'una infatti risiede sulla terra ed è sovrana del mondo terrestre,[275] l'altra sta sulla luna e regna sul mondo lunare.[276] Questa ha due nomi, Core e Persefone: il secondo come datrice di luce, Core perché la stessa parola designa la parte dell'occhio in cui l'osservatore vede riflessa la propria immagine, proprio come la luce del sole appare rispecchiata sulla luna.[277] Nella storia delle peregrinazioni e della ricerca delle due dee è reconditamente annunciata una verità: nell'abbandono esse si cercano e nell'ombra spesso si abbracciano.[278] Dire che Core attraversi ora la luce celeste ora la tenebra notturna non è sbagliato ma ha dato luogo ad errori nel calcolo del tempo, poiché noi la vediamo non *per* sei mesi ma *ogni* sei mesi avvolta dalla terra nella sua ombra come da una madre, e solo di rado ciò le accade ogni cinque mesi.[279] Essa infatti non può abbandonare l'Ade, di cui costituisce il confine: ed è ciò che anche Omero mirabilmente disse in forma velata

D E F

ma al campo elisio ed ai confini del mondo,

ponendo il termine e il limite della terra nel punto estremo raggiunto dalla sua ombra.[280] Mentre nessun cattivo o impuro può salire fin lì, i buoni vi vengono tradotti dopo la morte e seguitano a condurvi una vita con-

fortevole, benché non beata o divina, fino alla seconda morte.[281]

28. «"Mi chiedi di che si tratta, Silla? Domanda inutile: io stesso sto per darti ogni

943 spiegazione.[282] I più ritengono che l'uomo sia un essere composto di due sole parti. Pensano infatti che l'intelletto sia una parte dell'anima, e qui errano non meno gravemente di quanti vedono nell'anima una parte del corpo: l'intelletto supera per valore e dignità l'anima tanto quanto l'anima supera il corpo. La mescolanza di anima e corpo produce irrazionalità e passioni, l'incontro di intelletto e anima genera la ragione: dei due princìpi l'uno è fonte di piacere e dolore, l'altro di virtù e vizio.[283] Nell'assemblaggio di questi tre fattori la terra fornisce il corpo, la luna l'anima e il sole l'intelletto – così all'uomo, in vista della sua generazione, come fornisce la luce alla luna. Quanto alle morti cui andiamo incontro, l'una riduce le parti dell'uomo da tre a due, l'altra da due ad una; la prima ha

B luogo sulla terra regno di Demetra (ed è perciò che *téleutân*, morire, suona come *teleîn*, iniziarsi ai suoi misteri, e gli Ateniesi chiamavano anticamente Demetrî i morti), la seconda sulla luna dominio di Persefone; all'una è associato Hermes ctonio, all'altra Hermes celeste.[284] Demetra separa l'anima dal corpo rapidamente, con violenza; Persefone l'intelletto dall'anima dolcemente e in un arco lungo di tempo, onde l'appellativo di 'nata unica': perché la parte più nobile dell'uomo diventa unica quando grazie a lei si distacca.[285]

« "Entrambi i processi hanno luogo naturalmente come segue. Ogni anima, irrazionale o razionale che sia,[286] una volta lasciato il corpo è destinata a vagare nello spazio tra la terra e la luna per un periodo variabile. Le anime ingiuste e sfrenate pagano il fio delle loro colpe; le virtuose è sufficiente che trascorrano nella parte più mite dell'aria, i cosiddetti prati di Ade,[287] un tempo determinato, atto a mondarle e purificarle dai miasmi che esalano dal corpo come da un soffio malsano. Qui esse provano la gioia di chi rimpatria da un esilio in terra straniera:[288] una gioia assai simile a quella degli iniziati, mista di confusione e turbamento ma pervasa da una dolce[289] speranza. Molte infatti, già sul punto di aderire alla superficie lunare, rifluiscono come onde sospinte indietro, mentre altre anche tra quelle giunte alla meta appaiono rovesciarsi come sprofondando di nuovo nell'abisso.[290] Altre infine, arrivate lassù, si insediano stabilmente. Dapprima come degli atleti vittoriosi[291] fanno un giro d'onore incoronate di corone di piume, dette 'corone della fermezza', perché in vita ottennero che la loro parte irrazionale e passionale fosse retta dalle briglie della ragione e governata saggiamente. In un secondo momento, nell'aspetto simili a un raggio di luce ma somiglianti al fuoco per una natura che si solleva via via leggera attraverso l'etere circumlunare, esse assorbono da questo tensione e vigore come acciaio che si tempri in immersione. Così ciò che hanno ancora di volatile e diffuso si consolida e diventa stabile e trasparente,

E tanto che ogni pur minima esalazione basta a nutrirle. Disse bene Eraclito: 'le anime fiutano nell'Ade'.[292]

29. « "Esse anzitutto contemplano la luna in sé, la sua grandezza e bellezza, la sua natura non semplice e schietta ma simile a una miscela d'astro e di terra. Come la terra s'è resa morbida grazie all'unione col soffio e l'umidità e come il sangue induce sensibilità nella carne in cui si diffonde, così è dottrina[293] che la luna permeata in profondità dall'etere sia al contempo animata e fertile ed offra un preciso bilanciamento di peso e levità: e si aggiunge che nello stesso modo, armonizzando elementi che per natura volgono all'alto e al basso, anche l'universo sfugge F totalmente al moto di traslazione. A questa teoria pervenne anche Senocrate[294] prendendo le mosse da Platone, con un ragionamento quasi sovrumano. E Platone è colui che dimostrò come anche le stelle risultino armonicamente composte di terra e fuoco stretti assieme in un rapporto fisso tramite i due elementi intermedi – poiché nulla, egli dice, che non ammetta una mescolanza di terra e luce può colpire i sensi.[295] Senocrate a sua volta precisa che le stelle e il sole risultano 944 fatti di fuoco e di prima densità, la luna di seconda densità e di un'aria sua peculiare,[296] la terra d'acqua e di terza densità; in generale né la densità assoluta né l'elemento rarefatto saprebbero accogliere un'anima. Fin qui sulla sostanza della luna. L'ampiezza e grandezza non sarebbero poi quali sono cal-

colate dagli astronomi, bensì di molto maggiori.[297] Che la luna misuri l'ombra della terra con pochi dei suoi diametri non dipende dalle dimensioni ridotte dell'ombra stessa[298] ma dall'impeto ardente con cui essa affretta il suo corso per attraversare rapidamente la regione oscura, onde estrarne le anime dei buoni; e queste frattanto gridano e incalzano perché nell'ombra non riescono più a sentire l'armonia celeste. Contemporaneamente dal basso tra gemiti e lamenti salgono lungo l'ombra le anime dei purganti. Ecco perché B durante le eclissi vige l'usanza diffusa di percuotere recipienti di bronzo e di produrre rumore e frastuono contro queste anime, il cui spavento alla vista truce e terribile del cosiddetto volto[299] cresce man mano che gli si avvicinano. Esso peraltro è ben diverso in realtà: come la nostra terra contiene golfi profondi ed estesi – da questa parte c'è quello che penetra verso di noi attraverso le Colonne d'Eracle,[300] all'esterno stanno il Caspio[301] e le rientranze del mar Rosso,[302] – così quei tratti sono le profondità e concavità della luna. La maggiore tra queste ha nome C 'recesso di Ecate'[303] ed è il luogo dove le anime pagano e ricevono il fio di ciò che subirono o commisero dopo essere divenute demoni; le due di forma allungata sono dette 'porte' e le anime le attraversano ora in direzione della faccia lunare rivolta al cielo ora al contrario dirette a quella che dà sulla terra.[304] Il versante della luna affacciato al cielo si chiama 'pianura elisia',[305] quello che sta dalla nostra parte 'dimora di Persefone antiterra'.[306]

30. « "I demoni tuttavia non trascorrono tutto il loro tempo sulla luna. Scendono quaggiù per occuparsi degli oracoli, assistono e partecipano ai misteri supremi, fungono da guardiani e vindici delle ingiustizie e
D rifulgono salvatori in battaglia e sul mare.[307] Se in queste opere si conducono malamente perché in preda all'ira o perché mossi da uno scopo iniquo o per semplice invidia, subiscono una pena: rinchiusi in corpi umani, vengono risospinti sulla terra.[308] Alla prima e superiore categoria di demoni appartengono per loro stessa ammissione i servitori di Crono, e appartennero in antico i Dattili Idei a Creta, i Coribanti in Frigia, i Trofoniadi beoti di Udora e moltissimi altri in molte parti del mondo.[309] I loro culti, onori e titoli si mantengono tuttora, ma il loro potere è pas-
E sato ad altra sede da quando raggiunsero la loro ultima mutazione.

« "Ed essi la raggiungono chi prima chi poi quando l'intelletto si separa dall'anima:[310] e si separa per amore dell'immagine che è nel sole,[311] onde splendono a noi l'amabile, il bello, il divino, il beato cui ogni natura per un verso o per l'altro agogna. Per amore del sole anche la luna è mossa a percorrere la sua orbita e a congiungersi a lui nello spasimo di accoglierne l'essenza fecondatrice.[312] Sulla luna rimane solo la sostanza dell'anima, che in qualche misura conserva in sé vestigia e sogni di vita. A questa va riferito il verso

l'anima come un sogno ondeggia e vola via:[313]

F poiché non subito in coincidenza con la sepa-

razione dal corpo essa va incontro a tale stato, ma appunto più tardi, quando abbandonata dall'intelletto resta unica e solitaria. Proprio a proposito dell'Ade, in tutta la sua opera, Omero sembra parlare per ispirazione divina:

> poi vidi Eracle nella sua potenza –
> una parvenza: lui tra gli dèi immortali...[314]

L'identità di ciascuno di noi non è collera, paura, desiderio, non carne o umori: essa è ciò per cui pensiamo e comprendiamo.[315] 945 L'anima assume l'impronta della sua propria forma venendo modellata dall'intelletto e modellando a sua volta il corpo, che essa avvolge da ogni parte;[316] poiché di entrambi preserva il sembiante e l'orma, anche se ne resti separata a lungo, giustamente essa è chiamata 'immagine'.

« "Di queste anime, come già s'è detto,[317] la luna è l'elemento costitutivo: si dissolvono in essa come i cadaveri nella terra. Il processo è rapido per le anime sagge che amarono una vita d'agio, di ritiro e di studio, perché abbandonate dall'intelletto e prive di motivi per appassionarsi possono soltanto svanire. Tra le anime degli ambiziosi, degli irrequieti, dei sensuali e dei collerici alcune invece pas- B sano il loro tempo dormendo e sognando i ricordi della vita passata, com'era il caso di Endimione.[318] Quando poi accade che l'incostanza e la passionalità le destino e le distacchino dalla luna alla volta di una nuova nascita, essa si oppone al loro precipitare a terra e

col suo fascino cerca di richiamarle. Che un'anima si attacchi a un corpo in forza di passioni ed essendo ormai priva dell'intelletto è infatti cosa non da poco né banale o pacifica. Personaggi come Titio, Tifone e il Pitone che con violenta brutalità occupò Delfi e sconvolse l'oracolo[319] appartengono a un tal genere di anime, vuote di ragione e ab-
C bandonate al fumo[320] delle passioni. Ma col tempo anche queste la luna riesce a recuperare e a ridurre all'ordine.

« "Poi quando il sole con la sua forza vitale nuovamente la feconda del seme dell'intelletto, la luna produce nuove anime e la terra interviene ad offrire il corpo.[321] In realtà la terra non dà niente, semplicemente restituendo dopo la morte ciò che prende in vista della nascita; e il sole non prende niente, ma solo riprende l'intelletto che esso stesso dà. La luna invece prende e dà, assembra e divide in virtù di due opposti princìpi: il potere che assembra è detto Ilitia, quello che divide Artemide.[322] Delle tre Moire Atropo insediata nel sole dà il primo impulso alla nascita;
D Cloto movendosi sulla luna unisce e mescola; sulla terra coopera infine Lachesi, che più di tutte partecipa della sorte.[323] Infatti la materia inanimata è di per sé impotente ed esposta ad agenti esterni, l'intelletto è impassibile e sovrano: ma l'anima è qualcosa di misto e intermedio – come la luna, che fu creata dal dio come mescolanza e fusione di alto e di basso ed ha quindi col sole lo stesso rapporto che con essa ha la terra".

« Questo, » disse Silla « è ciò che udii dalla bocca dello straniero. Mi confermò di aver appreso il racconto dai camerieri e servitori di Crono.[324] A voi, o Lampria, di farne l'uso che credete ». E

1. L'inizio è mutilo, come già vide lo Xylander e come dimostra il conclusivo « infatti » subito dopo. Nessuno dei tentativi di negare la lacuna, neppure quello particolarmente autorevole di U. von Wilamowitz-Moellendorff (1889, ora in *Kleine Schriften*, Berlin, 1962, vol. IV, p. 654), convince: anche se forse, con Wyttenbach, il danno non sarà stato troppo esteso. Martin, pp. 85-88 presume che Lampria (si veda la nota seguente) o introducesse spontaneamente il resoconto del dialogo a qualcuno che resta sempre in silenzio (come al Terenzio Prisco di *De defectu oraculorum*, c. 1, 409 E) o rispondesse, in presenza o meno di un tacito gruppo di uditori, all'esplicita domanda di un altro (come Cafisia ad Archidamo in *De genio Socratis*, c. 1, 575 A-576 B, Filino a Basilocle in *De Pythiae oraculis*, c. 1, 394 D-395 A, Autobulo a Flaviano in *Amatorius*, c. 1, 748 E-749 A). Conversando con Teone, Apollonide, Farnace, Aristotele e Menelao (l'unico a quanto pare a non aver mai preso la parola), Lampria in coppia con Lucio aveva riferito i termini di una conferenza tenuta da un comune amico (l'ἑταῖρος di 921 F, 929 A e E: forse Plutarco stesso, come suggerì R. Hirzel, *Der Dialog*, Leipzig, 1895, vol. II, p. 184, nota 2; cfr. ὁ ἑταῖρος ἡμῶν in *De tuenda sanitate praecepta*, c. 2, 122 F e Plutarco « compagno » in *Quaestiones convivales*, II, 10, 643 C) e della discussione successivamente scaturitane: argomento, la luna e le sue macchie. Al dialogo fu presente anche Silla, il solo che non avesse ascoltato in

precedenza né la relazione né il dibattito – e c'era stato con lui un accordo (937 C) per cui in cambio egli avrebbe approfondito il tema offrendo la narrazione di un mito. Allorché il testo emerge dalla corruttela Silla è manifestamente interessato a « *queste* dottrine »: le quali, coincidendo col tenore del suo mito ed opponendosi a quelle oggi divulgate tra i filosofi (prevalentemente, come vedremo, stoiche), saranno da identificare con « quelle altre » menzionate poco sotto, cioè con la teoria – risalente in prospettiva ad Orfeo, Anassagora, Democrito e Filolao e quindi remota come « gli incantesimi degli antichi », ma poi anche academica e come tale (cfr. la nota 21) approvata da Plutarco – della natura terrestre della luna.

2. Ricomincia a parlare il narratore, identificato in 937 D, 940 F e 945 D come Lampria, fratello di Plutarco (la stessa voce di *De defectu oraculorum*, c. 8, 413 D).

3. Cc. 2-23: teorie fisiche; cc. 2-16 (fino a 929 B): confutazione di teorie errate. C. 2: Lampria confuta la teoria dell'abbagliamento.

4. Non traspare se Plutarco abbia in mente qualcuno in particolare, e chi nel caso.

5. Empedocle di Agrigento, teologo e cosmologo, ca. 500-430 a.C.: fr. 34 (pp. 109 e 200) Wright (= 51 Gallavotti[2]).

6. Agesianatte, o Egesianatte, di Alessandria Troade, grammatico, storico e autore di *Fenomeni* (inizio II secolo a.C.): fr. 466 *SH* (= 1 Powell).

7. Evidentemente nel dibattito seguito alla conferenza (cfr. la nota 117).

8. Clearco di Soli a Cipro, allievo di Aristotele, attivo fin verso la metà del III secolo a.C.: fr. 97 Wehrli[2].

9. In risposta al quesito di Apollonide Lampria illustra la teoria di Clearco, per cui il volto lunare rifletterebbe l'oceano terrestre.

10. Cfr. Aezio, II, 30, 1 (*Doxographi Graeci*, p. 361 Diels). Sull'oceano nella geografia greca si veda infine Appendice II.

11. Diversamente che nell'ottica odierna, dove la visione ha passivamente luogo quando l'organo visivo è sollecitato da una radiazione esterna, nella concezione antica (Atomisti esclusi) la visione è un fenomeno largamente attivo, legato al 'fuoco dell'occhio' e alla natura ignea della luce, cfr. la nota 295 e almeno C. Mugler, *La lumière et la vision dans la poésie grecque*, in « Revue des Études Grecques », 73, 1960, pp. 40-72; *Les origines de la science grecque et Homère*, Paris, 1963, pp. 131-42. In Plutarco la visione deriva dalla pur impari collaborazione tra un raggio visivo che parte dall'organo (ὄψις, qui opportunamente richiesto dal Turnebo e da Keplero *ad loc.* in luogo del tràdito ἴτυς) e un raggio luminoso che parte dall'oggetto; ciò si tenga presente soprattutto più avanti, per intendere il c. 23. In generale si veda A. Lejeune, *Euclide et Ptolémée. Deux stades de l'optique géométrique grecque*, Louvain, 1948, pp. 18-21 e 59-84.

12. Rivolto ad Apollonide, « voi » (come « vostra » in 921 D) significherà « voi μαθηματικοί, astronomi ». L'arcobaleno come riflesso del sole in una nuvola, teoria già anassagorea, si ritrova in *De Iside et Osiride*, c. 20, 358 F; *Amatorius*, c. 20, 765 E-F.

13. Fr. 467 *SH* (= 2 Powell).

14. Confutazione della teoria di Clearco.

15. Per soggetto deve intendersi il « compagno »

di 921 A. Il testo è tuttavia incerto e la correzione προσῆγε<ς> (« riuscisti... ») di M. Adler, *Zu Plutarchs Moralia*, in « Wiener Studien », 31, 1909, p. 306 avrebbe il vantaggio di un chiaro riferimento alla 'discussione' (Martin, p. 81, nota 25). Ma come fa Apollonide ad essere certo che proprio Lampria abbia confutato Clearco?

16. Cioè in presenza di un matematico. Per la stessa ragione, cioè per la specializzazione 'ipparchea' (geometrica e astronomica) di Apollonide, Lampria poco sotto definisce « tuo » il problema del centro.

17. In tutto questo capitolo e nel precedente, con l'evocazione clearchea del mare esterno e della sua eventuale configurazione nonché dei Britanni e di altre popolazioni oceaniche, risuona come un preludio della geografia mitica del c. 26 (cfr. Appendice II).

18. « Se la terra non sta al centro dell'orbita lunare è ancor meno ragionevole supporre che la stessa parte della superficie terrestre (cioè l'oceano esterno) sia sempre e da ogni punto visibile riflessa sulla luna », Cherniss, *Notes*, p. 138. L'eccentricità delle orbite lunare e solare rispetto alla terra era stata teorizzata da Ipparco (si veda la nota seguente) sulla base di spunti formulati da Eraclide di Eraclea, per dar conto di anomalie nella meccanica celeste non risolte dallo schema omocentrico di Eudosso.

19. Ipparco di Nicea (194-120 a.C.), astronomo, autore di un catalogo di circa 850 stelle e scopritore della precessione degli equinozi. La sua teoria della visione, qui di seguito opposta a quella platonica (cfr. *Timeo* 45 C) e accostata invece alle dottrine atomistiche, è criticata da Lampria come propria di un matematico non fisico. La visione

prodotta da un raggio visivo avvolgente gli oggetti nelle proprie estremità, accreditata a Ipparco da Aezio, IV, 13, 8-12 (*Doxographi Graeci*, p. 404 Diels), è probabilmente frutto di un errore; cfr. Lejeune, *Euclide et Ptolémée*, cit., p. 22 e la nota 2.

20. Epicuro di Samo, rifondatore dell'atomismo e iniziatore dell'omonima scuola (341-270 a.C.): fr. 286 *add.* Usener. Sulla sua teoria corpuscolare della luce cfr. da ultimo O. Longo, *Onde e/o corpuscoli. La luce fra Aristotele ed Epicuro*, in « Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti », C, 3, 1987-88, pp. 62-68.

21. Con « noi Academici »: sostenitori – come appunto Lampria (e Lucio) – della natura terrestre della luna (cfr. ancora 923 A, 926 C, 928 C e 931 A-C). La posizione academica doveva figurare già nel perduto inizio.

22. Con questa espressione Lampria assimila Apollonide e Aristotele alla dottrina peripatetica, qui rappresentata da Clearco, della natura eterea della luna (sotto 928 E). Lo stesso Lampria oppone nuovamente la fisica academica a quella aristotelica in *De defectu oraculorum*, c. 37, 430 E-F. Cfr. peraltro anche la nota 96.

23. Lucio chiede che sia presa in considerazione la dottrina stoica. Esposizione critica di Lampria.

24. Nella fisica stoica, qui e di seguito rappresentata da Farnace, la luna è una miscela d'aria e di fuoco screziata in superficie, cfr. Aezio, II, 25, 5 e 30, 5 (*Doxographi Graeci*, pp. 356 e 361 Diels). Gli *SVF* (II, pp. 198-200) riproducono *de facie* 921 F-922 A, 922 C, 936 B, 940 A e 940 C come Crisippo (di Soli in Cilicia, 281-208 a.C.), frr. 673, 675, 677, 679; fr. 674 (*SVF*, II, p. 199) in particolare recita: « il nero che appare sulla luna

e che alcuni chiamano volto non è altro che aria mescolata (a fuoco), la quale per natura è nera e si estende fino al cielo »; cfr. in generale Préaux, pp. 178-94. Qualche difficoltà crea al lettore il fatto che nel dialogo ci si riferisca agli Stoici ora con la seconda ora con la terza persona plurale (si noti il divario tra 922 C ed E).

25. Sui diversi tipi di fuoco nell'astronomia stoica si veda, sotto, c. 15, 928 C.

26. Cfr. la nota 1.

27. La luna era equiparata ad Artemide da Crisippo, fr. 748 (*SVF*, II, p. 212) e da Diogene 'di Babilonia', fr. 33 (*SVF*, III, p. 217), e si tratta peraltro di un'associazione 'femminile' (sotto, c. 25, 938 F e la nota 233) assai diffusa, cfr. W.H. Roscher, *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig, 1890, p. 116. Per la più insolita sizigia con Atena potrebbe addursi Celso, *Il discorso vero*, VIII, 66 (trad. it. a cura di G. Lanata, in questa serie, Milano, 1987, p. 158: inni al Sole *e ad Atena*), e cfr. più avanti c. 24, 938 B; in proposito anche l'àmbito della *metis* o intelligenza pratica, legata alla vista acuta e alla preveggenza (si veda la nota 182), potrebbe essere rilevante. Cfr. per entrambe le dee L. Piccirilli, *Le sopracciglia di Artemide*, in « Civiltà Classica e Cristiana », 3, 1981, pp. 242-43.

28. Per la traduzione si veda F.H. Sandbach, in « Proceedings of the Cambridge Philological Society », 178, 1943, p. 15.

29. Cfr. Omero, *Odissea*, XXIII, 330; Esiodo, *Teogonia*, 515; Pindaro, *Nemea X*, 71.

30. Cfr. infatti c. 21, 934 B.

31. Interpretazione allegorica di Efesto, dio del fuoco, per la quale si veda Cornuto, *Compendio di teologia greca*, 18.

32. L'etere, capace di accendere ad esempio le comete.

33. Diversamente dall'etere-quintessenza di Aristotele, il « fuoco etereo » degli Stoici interviene nel processo di alterazione.

34. Cfr. *De primo frigido*, cc. 15, 951 D; 16, 952 B; 18-19, 953 D-954 A.

35. Empedocle, 31 A 60 Diels-Kranz[6] (test. 52 Gallavotti[2]); « essi » sono gli Stoici, si veda la nota 24. Empedocle « aveva già risolto con l'immaginazione il problema che ritroveremo presso gli Stoici: fare una luna solida e riflettente e tuttavia leggera, giacché resta sospesa nell'aria », Préaux, p. 173.

36. Cfr. la nota 198.

37. « Vostra »: di « voi » Stoici, cfr. Crisippo, fr. 570 (*SVF*, II, p. 178): sopra, nota 24. La dottrina stoica (di ascendenza aristotelica) per cui la luce altera istantaneamente l'aria, illuminandola, è ritorta da Plutarco contro i suoi avversari qui e in c. 18, 930 F (dove essa renderebbe impossibili le fasi lunari). « Voi » Stoici di nuovo in 923 A e 926 C.

38. Cc. 6-15: Farnace chiede che Lucio e Lampria, anziché attaccare altri, difendano la teoria loro propria. Excursus cosmologico a sostegno della possibilità che un corpo terrestre risieda *sopra* la terra. C. 6: schermaglia dialettica sulla levitazione della terra nello spazio.

39. Non è chiaro se la critica di Farnace sia diretta contro lo scetticismo neoacademico o contro il

metodo socratico. A quest'ultimo rinvia J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, pp. 268-70; ma il contesto generale della polemica antistoica e la pur ambigua formulazione di Lucio in 923 A (cfr. la nota 43) fanno tuttora propendere per la prima ipotesi. Cfr. J. Dillon, *Plutarch and Platonist Orthodoxy*, in « Illinois Classical Studies », 13, 1988, p. 360.

40. Cleante di Asso (?331-232 a.C.), successore di Zenone alla guida della Stoa: fr. 500 (*SVF*, I, p. 112). Riconosceva nel sole il principio egemonico dell'universo (cfr. *SVF*, I, pp. 111-12), e scrisse coerentemente un trattato *Contro Aristarco*.

41. Propriamente « mettere in movimento », ma con una valenza anche moralmente negativa (cfr. νόμους κινεῖν). Su Aristarco (ca. 310-230 a.C.) autore dell'ipotesi eliocentrica cfr. T.L. Heath, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*, Oxford, 1913, pp. 301-10; sulle difficoltà incontrate dalla sua teoria si veda in particolare G.E.R. Lloyd, *La scienza dei Greci*, Roma-Bari, 1978, pp. 203-207. Nell'affermare la rotazione diurna della terra intorno al suo asse Aristarco seguiva Eraclide Pontico (frr. 104-108 Wehrli², cfr. H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford, 1980, pp. 58-62).

42. L'eclittica, la cui proiezione sulla volta celeste incontra le costellazioni dello zodiaco, è *inclinata* di 23°27′ rispetto al piano dell'equatore.

43. La precisazione di Lucio, che con Lampria condivide sulla luna una concezione precisa come quella academica (si veda la nota 21), è vagamente sconcertante. Il tono è quello tipico dell'Academia scettica, negatrice dell'evidenza sensibile; ma il *de facie* basa la sue argomentazioni scientifiche

proprio sulla percezione dei sensi (cfr. espressamente 933 A). P. Donini, *Lo scetticismo academico. Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in G. Cambiano, a cura di, *Storia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, 1986, pp. 205-207, tenta una brillante conciliazione: il procedimento 'scettico' consentirebbe a Plutarco di prendere le distanze da una selenologia puramente fisica: mosso « dalle preoccupazioni di un metafisico », egli si riserva fin d'ora alla suprema verità escatologico-animistica del mito finale. Su scienza e mito cfr. anche le note 108 e 257.

44. Per Posidonio, fr. 290a (p. 146, 26) Theiler, ma non per gli Stoici più antichi, la terra sarebbe il doppio della luna.

45. Allusione ad Aristarco, cfr. la nota 159.

46. Il riferimento è al nesso ϑοὴ νύξ, « rapida notte », frequente in Omero (cfr. *De defectu oraculorum*, c. 3, 410 D) e da alcuni grammatici riferito, anche sulla base di un raro uso dell'aggettivo in *Odissea*, XV, 299 (isole ϑοαί = aguzze, cfr. Pseudo-Plutarco, *Vita e poesia di Omero*, II, 21), alla notte come ombra *conica* della terra. Si veda c. 19, 931 F.

47. Con manifesta improprietà Lucio definisce « punto più stretto » del cono quello sito alla distanza media della luna dalla terra, dove invece il diametro dell'ombra equivale tuttora a 3/4 dell'ostacolo. L'esagerazione dialettica è ulteriormente palese nel rapporto di 1/3 a 1: che per Ipparco citato da Adrasto di Afrodisiade (in Teone di Smirne, *Le conoscenze matematiche utili alla lettura di Platone*, p. 197, 8-12 Hiller) e per lo stesso Plutarco nel *De animae procreatione in Timaeo* (c. 31, 1028 D) esprimeva il divario tra luna e terra tout court. Quanto al rapporto tra diametro *dell'ombra* e dia-

metro lunare, per Ipparco (in Tolomeo, *Almagesto*, IV, 9) esso scende a 2 e 1/2, e nel trattato aristarcheo *Sulle dimensioni e distanze del sole e della luna*, cui più avanti attingerà il c. 19 (932 A-B, cfr. la nota 159), si riduce addirittura a 2 (ipotesi 5, p. 353, 13 Heath).

48. Eschilo, *Prometeo*, 349-50.

49. Pindaro, fr. *33d, 8-9 Maehler (dall'*Inno a Zeus*).

50. Equivalenti agli odierni Singalesi. Etiopia (= Africa nera) e Taprobane segnano i confini meridionali, equatoriali, del mondo.

51. Non si confonda il principio di inerzia plutarcheo con la prima legge di Newton (cfr. Görgemanns, pp. 14, nota 10 e 91, nota 4). Il moto orbitale non è qui un moto rettilineo uniforme sottoposto ad accelerazione gravitazionale, bensì un moto 'naturale' di caduta preventivamente rimosso, o « frustrato », dalla rotazione; la teoria dei moti naturali è per giunta sottoposta a critica di tipo finalistico in c. 13, 927 C-D. In *Lisandro*, 12, 2 un'analoga spiegazione della persistenza in alto dei corpi celesti è attribuita ad Anassagora (59 A 12 Diels-Kranz[6], cfr. la nota 118).

52. Cioè per l'attrito, cfr. le osservazioni sulla fionda in c. 5, 922 C, ma anche per la sua stessa composizione. Qui la selenologia stoica (si veda la nota 24) è usata in chiave antistoica.

53. Viceversa la terra era radicata nell'infinito per Senofane, 21 A 47 Diels-Kranz[6], e per altri teologi arcaici.

54. Terra: Farnace rintuzza un sofisma di Lucio basato sull'ambiguità tra elemento fisico e corpo celeste. Se la luna è fuoco essa ha bisogno di terra

che lo sostanzi (922 A-B), e poiché per gli Stoici (« nella *vostra* dottrina »: Crisippo, fr. 646 [*SVF*, II, p. 195]) la Terra si regge immobile al centro dell'universo, non ci sarebbe ragione perché anche la luna/terra non possa levitare. Ma Farnace, appunto, distingue. Cfr. Görgemanns, p. 92.

55. Crisippo, fr. 646 (*SVF*, II, p. 195). Originariamente aristotelica (cfr. *De defectu oraculorum*, c. 25, 424 B-C), la teoria dei luoghi e dei moti naturali fu ripresa dagli Stoici. Si veda anche la nota 51.

56. Paradossi insiti nella dottrina stoica dell'universale movimento centripeto dei gravi. Parla Lampria.

57. Lucio subentrerà a Lampria in c. 16, 928 E.

58. L'esperto letterario del gruppo, cfr. i cc. 19, 931 E e 25, 940 A.

59. Sofocle, fr. 854 Radt (cfr. con qualche variante *De cohibenda ira*, c. 16, 463 F; *De tranquillitate animi*, c. 7, 468 B).

60. Da tale moto, se esistesse, dovrebbero derivare la perfetta sfericità della terra, la quale invece non si dà, e figure fantasticamente assurde come quelle degli « antipodi », poggianti rovesciati sulla superficie terrestre (cfr. Lucrezio, I, 1052-67, e in generale G. Moretti, *Agli antipodi del mondo. Per la storia di un motivo scientifico-leggendario*, Trento, 1990). La seconda e la terza obiezione emanano soprattutto dalla difficoltà di estendere a una geometria sferica il mondo piano dell'esperienza comune (Plutarco stesso, che pure gioca sull'argomento, mostra di esserne consapevole parlando poco sotto, 924 B, dei limiti della 'rappresentazione mentale'). I para-

dossi ulteriori scaturiscono ultimamente da un'imperfetta distinzione tra cinematica e dinamica.

61. Convergendo verso il centro gli uomini in piedi « pencolano » l'uno rispetto all'altro (si discostano cioè dalla normale a un piano assoluto).

62. Massi probabilmente simili a quelli eiettati dai vulcani. Cherniss *ad loc.* rinvia ai cunicoli della topografia sotterranea di Platone, *Fedone*, 111 D-E.

63. Passo testualmente controverso e di interpretazione comunque dubbia. Cherniss, *Notes*, pp. 139-40 suggerisce di intendere διὰ παντός di Bernardakis (per διαπαντός dei mss.) come « continuamente », nel senso che le meteore non direttamente sovrastanti la terra continuerebbero a cadere lungo linee rette parallele (*ibid.*, p. 154, nota 14).

64. Cfr., sotto, 926 A-B. « Secondo gli Stoici i limiti degli oggetti sono incorporei e perciò in senso stretto inesistenti ..., poiché solo il corporeo esiste ... Per giunta solo l'esistenza corporea può produrre o subire un effetto ... Come può dunque il centro incorporeo avere un effetto su entità corporee? », Cherniss *ad loc.*

65. H. Jackson in A.O. Prickard, a cura di, *Plutarch. On the face in the Moon*, Winchester-London, 1911, p. 54, riconosce in questa frase un esametro di autore ignoto.

66. Nella fisica moderna « sopra » e « sotto », « in alto » e « in basso » hanno senso solo in rapporto a un centro di gravità. Diversamente per gli antichi, per i quali una figura, ad esempio quella umana, poteva avere un « sopra » e un « sotto » assoluti. Quelli che Plutarco chiama

oggetti « sotto » il centro, osservati dal nostro punto di vista, sono in realtà semplicemente « oltre ».

67. Teoria della coesione naturale dei corpi come causa dell'attrazione dei gravi. Inoltre: come mai le stelle, tutte di natura ignea, non coalescono tra di loro? « Essi » sono gli Stoici, cfr. Crisippo, fr. 646 (*SVF*, II, p. 195); sopra, 922 C e sotto, 926 A e 928 C.

68. Per Aristotele, *Del cielo*, II, 14, 296b, 9-25, i gravi muovono verso il centro della terra κατὰ συμβεβηκός, per accidente, « in quanto essa ha il suo centro nel centro dell'universo »; per gli Stoici universo e cosmo, o mondo, vanno distinti e i gravi muovono *naturalmente* verso il basso (cfr. Crisippo, frr. 552-555 [*SVF*, II, pp. 174-76] e la nota 71; più in generale si veda D.E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University, 1977, pp. 104-26). Lampria riprende qui testualmente le parole di Farnace in 923 E; ma la conclusione è nuova. Nell'attribuire alla terra *e a ogni altro corpo* una capacità di attrazione indipendente dalla sua relazione geometrica con il resto dell'universo Plutarco formula un'effettiva teoria della gravitazione. L'aspetto precursorio di questo passo rispetto alla meccanica newtoniana è evidenziato da S. Sambursky, *Il mondo fisico dei greci*, Milano, 1967, pp. 214-23. Manca peraltro, e non sarebbe pensabile prima delle misurazioni di Tycho Brahe e senza la cinematica planetaria di Keplero, ogni interpretazione dinamica del fenomeno (rapporto tra forza e massa, rapporto inversamente quadratico tra forza e distanza). Cfr. anche la nota 51.

69. Cfr. la nota 62.

70. Cioè « gli altri » di inizio capitolo (924 C), tra

i quali Lampria e Lucio (si veda la nota 21), e il « compagno » di c. 5, 921 F.

71. La distinzione tra universo (τὸ πᾶν, il Tutto) e i vari cosmi, tra cui il nostro (con la terra possibilmente al centro), che esso può comprendere, è sviluppata in *De defectu oraculorum*, c. 27, 425 A: « Ciò che sta all'esterno, sia pure il nulla oppure il vuoto infinito, non può avere un centro ... Invece ciascuno dei vari mondi esistenti avrà un suo centro, e di conseguenza movimenti particolari » (trad. Cavalli). Cfr. c. 11, 925 E-926 A.

72. Cc. 9-10: teoria dell'ampiezza spaziale (εὐρυχωρία 925 A). Sia l'« alto » (regione stellare-planetaria) sia il « basso » (regione terrestre-lunare) ammettono un'estensione propria.

73. « Voi astronomi », cfr. già la nota 12 e si veda 925 B.

74. Venere (« Lucifero », stella del mattino) e Mercurio « rilucente ». In età ellenistica si inventarono per i pianeti, la cui identificazione con le varie divinità cessava di essere fissa, nomi parlanti restati in uso fino al primo impero (cfr. Fenonte, Saturno « lo splendido », sotto, c. 26, 941 C).

75. Dovendo conciliare l'immobilità delle stelle fisse col movimento della terra intorno al sole, Aristarco fu costretto a immaginarne la sfera come *incomparabilmente* più grande. Cfr. Heath, *Aristarchus*..., cit., p. 309.

76. Empedocle, fr. 40 (pp. 110-11 e 203) Wright (= 57 + test. 53 Gallavotti[2]). In lacuna deve essere caduta la menzione della meta (νύσσα), rasente alla quale il carro gira invertendo la propria corsa. Empedocle condivide con Anassagora (si veda la nota 118) la concezione dell'eclisse di luna come dovuta all'ombra della terra; cfr. D.

O'Brien, *The Relation of Anaxagoras and Empedocles*, in « Journal of Hellenic Studies », *Das Mond*- pp. 106-109.

77. Su Aristarco si veda la nota 41. Qui si tratta della VII proposizione del trattato *Sulle dimensioni e distanze* (pp. 376-80 Heath); sul rapporto 19:1 cfr. la nota 159.

78. Due punti non sono chiari. Anzitutto, chi è l'« autore della stima più alta »? Di Aristarco non sembra doversi trattare, ed egli per giunta potrebbe aver pensato a ben più di 56 raggi terrestri (80, conforme la misura minima di 1/2° per il diametro angolare della luna attribuitagli da Archimede, *Arenario*, p. 248, 19 Heiberg). Secondariamente: perché Plutarco ignora qui Ipparco, autore a lui noto (c. 4, 921 D), che elevava ad almeno 67 e 1/3 il rapporto tra raggio e distanza? Se lo domanda Cherniss, *Notes*, p. 141. Per il resto il calcolo torna: se la distanza luna-sole sull'asse terra-sole è «superiore a 40.300.000 stadi» e se la distanza unitaria terra-luna è di 2.240.000 = 56×40.000 stadi (40.000 essendo il valore [prossimo al vero] individuato da Eratostene), il rapporto tra la distanza totale somma delle due (42.540.000) e la distanza unitaria risulta « proporzionalmente superiore » a 18,99, cioè intermedio tra 18 e 20.

79. Difficoltà intrinseche al concetto cosmologico di centro. La riduzione dello spazio al « sopra » e del « sotto » a un punto contraddice anche la fisica stoica.

80. Analoga aporia è addossata agli Stoici in *De Stoicorum repugnantiis*, c. 44, 1054 B-D.

81. Rinvio apparente alla συνέχουσα ἕξις di Crisippo (frr. 552-553 [*SVF*, II, pp. 174-75]), in

realtà alla teoria della coesione naturale proposta nel c. 8.

82. Come vuole Crisippo, fr. 556 (*SVF*, II, p. 176): « Il sopra e il sotto ... differiscono tra loro per natura ».

83. Richiamo alla teoria dell'ampiezza spaziale, cc. 9-10.

84. Cc. 12-15. « Il "meglio" domina sulla necessità » (928 C): cosmologia teleologica di Lampria. C. 12: un ordine *esclusivamente* secondo natura disgregherebbe l'universo.

85. Otri gonfiati servono ancor oggi, in zone particolarmente primitive dell'Asia centrale, come mezzo per attraversare i corsi d'acqua. Cfr. il sole di Metrodoro, sotto, c. 15, 928 B.

86. « L'anima è un soffio ardente e infuocato », Crisippo, fr. 773 (*SVF*, II, p. 217).

87. Crisippo, fr. 1045 (*SVF*, II, p. 308). « Zeus "nella sua vera natura" è lo stato dell'universo nell'ecpirosi, mentre "ora" egli è l'universo in stato di diacosmesi », Cherniss *ad loc.*

88. Empedocle, fr. 19 (pp. 103 e 185-86) Wright (= 29 Gallavotti[2]). È possibile che Plutarco citi a memoria e che il primo verso debba coincidere con un passo addotto da Simplicio (*Commento ad Aristotele, Fisica*, p. 1183, 24) a proposito non – come qui – della dialisi cosmica prodotta dall'Odio ma delle condizioni indistinte dello Sfero (ora fr. 21, 1 Wright = 30, 1 Gallavotti[2]): cfr. J. Mansfeld, *Bad World and Demiurge: A « Gnostic » Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, in R. van den Broek-M.J. Vermaseren, a cura di, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel*, Leiden, 1981, p. 298,

nota 104. Titani e Giganti, risalendo a un'età antecedente all'ordine di Zeus, simboleggiano gli elementi crudamente opposti tra di loro.

89. Cfr. *Timeo*, 53 B e Plutarco, *De defectu oraculorum*, c. 37, 430 D. I « princìpi dell'universo » sono le quattro radici del cosmo empedocleo, terra, aria, fuoco e acqua: Cherniss *ad loc.* fa notare come tutto il passo (test. 54 Gallavotti[2]) sia comunque permeato di spunti platonici, tali da renderlo difficilmente riconoscibile.

90. Cfr. Empedocle, fr. 8,21-6 (pp. 97 e 170) Wright (= 4,20-5 Gallavotti[2]); Parmenide, cosmologo di Elea, ca. 515-445 a.C., 28 B 13 Diels-Kranz[6] = Untersteiner; Esiodo (epico, di Ascra in Beozia, ca. 700 a.C.), *Teogonia*, 120; i tre autori riappaiono insieme, allo stesso proposito, in *Amatorius*, c. 13, 756 D-F (cfr. H. Martin, Jr., *Plutarch's Citation of Empedocles at Amatorius 756D*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies », 10, 1969, pp. 57-63).

91. Ordine e moto affatto naturali vanificherebbero l'opera della provvidenza (dottrina stoica per definizione); ai corpi ignei sarebbe interdetto il movimento orbitale.

92. Dizione stranamente più platonica che stoica, cfr. *Timeo*, 28 C; Zeus ἀριστοτέχνας è pindarico (fr. *57, 2 Maehler), come Plutarco stesso ricorda altrove.

93. Venere, cfr. la nota 74.

94. La contraddizione degli Stoici discende dal fatto che per Crisippo gli astri sono *igneo*-eterei (si veda la nota 33), e se aristotelicamente ubbidissero a un moto naturale (nota 55) dovrebbero in quanto fuoco recedere radialmente (« all'insù », cfr. fr. 434 [*SVF*, II, p. 143]) anziché rivolvere.

95. Cc. 14-15: Lampria illustra la sua dottrina. La dislocazione naturale delle parti dell'universo (e degli esseri animati) deve produrre non già una topologia astratta ma un organismo razionalmente finalizzato. Incongruenza della teoria lunare stoica.

96. In *De defectu oraculorum*, c. 25, 424 B-C la critica della teoria dei luoghi naturali investe senz'altro Aristotele. Qui invece l'idolo polemico stoico permette a Plutarco di lasciare in ombra la corresponsabilità peripatetica nella formulazione di un pensiero antifinalistico: in linea col trattamento sostanzialmente riguardoso riservato a Clearco e alla dottrina dell'etere rispettivamente in cc. 3-4, 920 E-921 E e 16, 928 E-929 A, questa condotta pare a Donini, *Lo scetticismo*, cit., pp. 214 sgg. intesa a minimizzare il distacco di Aristotele dalla tradizione platonica, di fronte « ad avversari definitivamente inconciliabili » come gli Stoici. Non senza analogie in *Quaestiones convivales*, II, 2, 635 A-B Lampria « onora il Peripato e il Liceo più del Giardino ».

97. Rispettivamente ossa del cranio, cuore e addome.

98. Cfr. la nota 11.

99. Digestione e temperatura sanguigna.

100. Empedocle, fr. 69 (pp. 121 e 227) Wright (= 14 Gallavotti[2]), di cui qui ricorrono i vv. 2-3, è citato anche in *Quaestiones convivales*, I, 2, 618 B.

101. Teoria platonica (cfr. *De animae procreatione in Timaeo*, c. 5, 1014 C) ma anche stoica, usata da Plutarco, come osserva Cherniss *ad loc.*, contro gli Stoici stessi.

102. Sul concetto platonicamente teleologico di « meglio » si veda la nota 109.

103. Metrodoro di Chio, atomista, allievo di Democrito; sulla sua non facile collocazione storico-critica cfr. F. Decleva Caizzi, a cura di, *Pirrone. Testimonianze*, Napoli, 1981, pp. 180-81. Riteneva il sole più lontano dalla terra rispetto a luna, pianeti e stelle fisse.

104. Cfr. Platone, *Timeo*, 45 B; Plutarco, *De fortuna*, c. 3, 98 B.

105. Rispettivamente attraverso le vene e le arterie, coi medici Prassagora di Cos ed Erasistrato di Iulide.

106. Un'affine cosmologia biologica si ritrova in *De defectu oraculorum*, c. 27, 425 A-B.

107. Probabilmente la milza. Préaux, p. 93 osserva come anche il termine « digestione » evochi una tappa fisiologica della nutrizione; l'opera della Préaux è da consultare per tutto ciò che riguarda la « simpatia », di cui la luna è mediatrice, tra macrocosmo e microcosmo umano e animale. Cherniss *ad loc.* è scettico sulla presenza qui di Posidonio; cita invece il trattato pseudoippocratico *Sul numero sette* (pp. 10-11 Roscher: luna = diaframma) e Porfirio, *Introduzione agli Apotelesmatica di Tolomeo* (pp. 155-56 Cumont), dove la luna è detta corrispondere astrologicamente alla milza.

108. Una risposta al quesito qui implicito sarà data dalla psicoescatologia del mito, come nota Donini, p. 135 (per inciso, il miglior contributo sul rapporto scienza/mito nel *de facie*).

109. « L'intelligenza dominò la necessità, col persuaderla di rivolgere al bene la più parte delle cose che si generavano; e in questo modo, lasciandosi la necessità dominare dalla savia persuasione, fu da principio formato quest'universo », Pla-

tone, *Timeo*, 48 A (in *Opere complete*, trad. di C. Giarratano, Roma-Bari, 1982, vol. VI, p. 392).

110. Crisippo, fr. 668 (*SVF*, II, p. 198); sull'etere stoico si vedano le note 33 e 94. Il movimento proprio della luna è incomparabilmente più lento della sua rotazione giornaliera con la volta celeste, ed essa è « torbida » a causa delle sue macchie.

111. Tipi diversi di comete, che secondo gli Stoici si muovono nell'etere circum- e sublunare.

112. Aristotele ricorda da peripatetico (cfr. Aristotele, *Del cielo*, I, 2, 269a, 12-8, 3, 270a, 12-35) la natura quintessenziale dei corpi orbitanti. Lucio dimostra che la luna non rientra in questa categoria (fino a metà 929 B).

113. Come gli Stoici.

114. Cherniss *ad loc.* osserva che nel trattato *Sulla generazione degli animali*, 761b, 22 Aristotele ammette nella luna la presenza del fuoco.

115. Ione di Chio, poeta lirico e tragico, storico, memorialista, fiorì intorno alla metà del V secolo. Qui è addotto il fr. trag. 57 Snell(-Kannicht) (= 102 Blumenthal), citato per esteso in *Quaestiones convivales*, III, 2, 658 C.

116. 28 B 15 Diels-Kranz[6] = Untersteiner, cfr. *Quaestiones Romanae*, 76, 282 B. Per Parmenide come per Anassagora (si veda la nota seguente) ed Empedocle (sotto, 929 E) la luna *deriva* la sua luce dal sole (B 14 = *Adversus Colotem*, c. 15, 1116 A): non però per riflessione ma per accensione, come ancora accadeva in Anassimene. Cfr. D. O'Brien, *Derived Light and Eclipses in the Fifth Century*, in « Journal of Hellenic Studies », 88, 1968, p. 123; Préaux, pp. 172-73.

117. La διατριβή dell'anonimo è il *primum mobile* del *de facie*, anche se riesce poi difficile distinguere con certezza ciò che della relazione di Lampria e Lucio risale propriamente ad essa (la confutazione di Clearco 921 A; nel c. 5, 921 E-922 A, la confutazione degli Stoici; il passo presente sulla luce lunare come riflesso della luce del sole; e il c. 17, 929 E-930 E, sulle implicazioni catottriche della teoria) da quel che invece emerse dopo nella discussione. A quest'ultima andrà comunque attribuito il primo dei « punti rimanenti » in 929 B-C, nonché forse (sotto, nota 171) la questione dei moti longitudinali e di traslazione in 933 C; si ricordi inoltre l'atmosfera evocata nel c. 1, 920 B-C.

118. Anassagora di Clazomene, cosmologo, ca. 500-428 a.C.: 59 B 18 Diels-Kranz[6] = Lanza. In *Nicia*, 23, 3-4 la selenologia di Anassagora – fasi ed eclisse – è lodata come antidoto a ogni fisica superstiziosa. Non è chiaro se Plutarco ne leggesse direttamente l'opera, e se no a chi attingesse le sue notizie su di lui (sotto, 932 A): egli sembra ignorare volutamente che Anassagora vedeva nella luna un corpo bensì terrestre, ma non privo di fuoco proprio (cfr. J. Hershbell, *Plutarch and Anaxagoras*, in « Illinois Classical Studies », 7, 1982, pp. 141-47). Qui la sequenza dossografica (929 B-D) procede da Anassagora – riflessione su una materia anche ignea – ad Empedocle – riflessione pura – attraverso la critica delle teorie dell'assorbimento e dell'accensione, si veda O'Brien, *Derived Light*, cit., pp. 125-27.

119. Per Görgemanns, pp. 47-48 « da voi » significherebbe occasioni « comuni » di apprendimento, *altre* rispetto alla conferenza tenuta dall'amico (e ascoltata « *con* voi »). Più convincente Martin, pp. 77 sgg. estrae di qui la prova dell'esistenza di

una *discussione* che avrebbe fatto seguito alla διατριβή e cui avrebbero partecipato, forse in presenza del « compagno » stesso, Lucio e Lampria ma non gli altri interlocutori attuali. Lo schema conferenza + discussione è ampiamente documentato da Plutarco stesso nei capitoli centrali del *De recta ratione audiendi*.

120. Cc. 16 (seconda parte)-23. Seguita Lucio: natura terrestre della luna. Cc. 16-18: la luna è terra anzitutto perché *riflette* la luce solare. C. 16: la luce della luna è un riflesso *indebolito* del sole.

121. Dottrina stoica, cfr. Aezio, II, 29, 4 (*Doxographi Graeci*, p. 360 Diels) e Posidonio, nota seguente.

122. Cfr. Posidonio, sotto, 929 D.

123. Concavo-convessa in prossimità del novilunio. Si intende qui che le fasi lunari dipendano oltre che dal moto mensile di rivoluzione da altri moti propri dell'astro (sotto, 937 E).

124. Democrito di Abdera, filosofo atomista, ca. 460-370 a.C.: 68 A 89a Diels-Kranz[6], cfr. J.P. Hershbell, *Plutarch and Democritus*, in « Quaderni Urbinati di Cultura Classica », 39, 1982, p. 98. Préaux, p. 65 ricorda che la « congiunzione » astronomica ha una valenza anche erotica non estranea all'idea del connubio sole-luna come espressa nel mito (945 C).

125. Non *sempre*: poiché il piano orbitale della luna risulta inclinato (di 5°9′) rispetto all'eclittica, il novilunio non comporta di necessità una congiunzione perfetta ed è quindi condizione necessaria ma non sufficiente al verificarsi dell'eclisse solare. Questa ha di certo luogo solo quando la luna è nuova in coincidenza con uno dei due nodi (punti di intersezione dell'orbita lunare col piano

dell'eclittica) o a una distanza angolare massima da essi di 15°25′.

126. Empedocle, fr. 41 (pp. 111 e 203-204) Wright (= 58 Gallavotti[2]). Testo e traduzione francamente incerti: se la luna « disperse » (ἀπεσκέδασε, Xylander) i raggi del sole, ciò avrà avuto luogo a partire dalla convessità esterna καθύπερθεν, « dal di sopra », e diventa quindi difficile sia con Cherniss seguire i mss. sia emendare con lo stesso Xylander in ἐς γαῖαν (« fino a terra »). Qui con ogni cautela si accoglie ἀπεσκεύασ<σ>ε |δέ| di Gallavotti, cfr. Préaux, p. 174 e nota 1. Per il resto, Empedocle sembra non ravvisare un cono nell'ombra lunare; su « occhiazzurra » si veda la nota 182.

127. Posidonio di Apamea, filosofo mediostoico, storico, naturalista (ca. 135-51 a.C.): fr. 295 Theiler (= 124 Edelstein-Kidd[2]). Dal contesto non emerge quale *precisamente* fosse la teoria posidoniana dell'illuminazione lunare.

128. Del sole e della luna.

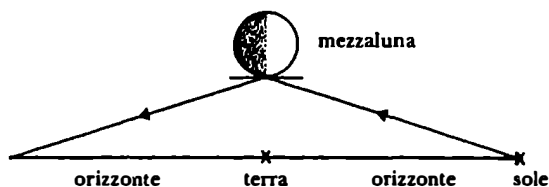
129. Empedocle, fr. 38 (pp. 110 e 202) Wright (= 53 Gallavotti[2]).

130. Obiezione di Silla: in base alla legge fondamentale della riflessione la mezzaluna dovrebbe restare invisibile da terra. Controdeduzioni di Lucio.

131. Si veda la nota 1.

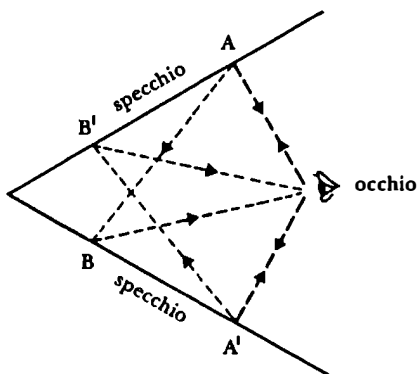
132. Cfr., dopo i precorrimenti di Platone e di Aristotele, Euclide, *Ottica*, p. 30, 1-3 Heiberg, Pseudo-Euclide (Teone di Alessandria?), *Catottrica*, p. 286, 21-2 Heiberg; sotto, 930 A e la nota 134.

133. Il 'problema della mezzaluna' agitato da Sil-

la poggia, in Plutarco come nella sua fonte Cleomede, *Sul moto circolare dei corpi celesti*, II, 4, su un imperfetto dominio della catottrica sferica. In realtà (novilunio a parte) la luna in ogni fase riflette da ogni dato punto la luce solare alla terra. Se però anziché come sfera la si rappresenta come disco (cfr. 938 A e la nota 222), ecco ciò che accade nell'illustrazione del « compagno » (da Görgemanns, p. 72):

134. Rigorosamente formulata, la terza legge della catottrica, o teoria degli specchi, recita: il raggio visivo incidente e il raggio visivo riflesso formano angoli uguali con la normale allo specchio nel punto di riflessione. Cfr. A. Lejeune, *Les lois de la réflexion dans l'optique de Ptolémée*, in « L'Antiquité Classique », 15, 1946, pp. 246-50.

135. Spetta a Cherniss, *Notes*, pp. 142-43 il merito di aver capito che si tratta di specchi *cilindrici* convessi (ché quelli sferici rimpiccioliscono e basta). La formulazione plutarchea sarebbe peraltro vera se la convessità lungo un asse fosse più che compensata dalla concavità lungo l'altro, se lo specchio cioè anziché cilindrico fosse un iperboloide... Attualmente essa è soltanto ambigua: non di « ingrandimento unilaterale » (che avremmo se mai con uno specchio cilindrico *concavo*) si tratta, ma di distorsione dell'immagine, lunga al

naturale in un senso e ristretta nell'altro (cfr. Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, 48).

136. L'osservazione è giusta nella sostanza ma il risultato (*quattro* immagini) infrange, appunto, la legge basilare della riflessione. Il disegno (ripreso da H. Görgemanns, Zürich, 1968, p. 40) mostra come:

137. Lucio fraintende Platone, *Timeo*, 46 B-C, che non descrive uno specchio piano a ribalta ma uno specchio cilindrico concavo, la cui ricurva superficie « si solleva in altezza da una parte e dall'altra » verso l'osservatore.

138. Non è chiaro se si faccia qui riferimento alla mezzaluna o al plenilunio. Nel primo caso, disponendosi luna e terra alla base di un triangolo isoscele avente per vertice il sole, il fenomeno è evidente (così Keplero). Görgemanns, *op. cit.*, p. 41 traccia invece un disegno (cui rinunciò il « compagno », si veda la nota seguente) in relazione al plenilunio:

Si avrebbe così un ulteriore esempio di inapplicabilità delle leggi geometriche della riflessione alla luna.

139. Sottinteso « al compagno » (921 F), cfr. l'apparato di Pohlenz: Görgemanns, p. 49, nota 25 e Martin, p. 77, nota 15.

140. Proprio la mezzaluna e in genere la netta definizione delle fasi lunari dimostrano che il corpo riflettente è un solido.

141. Cfr. c. 17, 929 E-F. Gli « essi » di cui si parla sono gli Stoici. Per coerenza con la loro dottrina dell'irrefrenabile alterazione qualitativa indotta nell'aria dalla luce (Crisippo, fr. 433 [*SVF*, II, p. 143], Posidonio, fr. 291 [pp. 182, 21-184, 1 Theiler] essi non dovrebbero poter parlare di parti invisibili della luna. Cfr. la nota 37.

142. Cfr. anche *De communibus notitiis adversus Stoicos*, c. 37, 1078 D-E = Crisippo, fr. 480 (*SVF*, II, pp. 157-58).

143. Nei fatti non il sole rivolve, ma la luna intorno alla terra e rispetto al sole. Il terminatore dell'ombra è sempre una circonferenza (« cerchio », cfr. 931 C e Aristarco, *Sulle dimensioni e distanze*, prop. IV [pp. 364-71 Heath]) sul globo lunare, ma sul disco esso descrive o una semiellisse o, nella fase di quadratura (Aristarco, prop. V [pp. 370-71 Heath]), un diametro.

144. La parte in ombra equivale sempre a una calotta minore (onde il « cono », 923 A). Poiché però la distanza annulla quasi completamente il divario dimensionale tra sole e corpi planetari, la cosa è vera da un punto di vista astrattamente geometrico (analizzato in Aristarco, *Sulle dimensioni e distanze*, prop. II [pp. 358-61 Heath]).

145. La luna è un solido come la terra perché durante l'eclisse di sole produce la stessa *ombra* prodotta dalla terra durante la notte.

146. Cfr. Euclide, *Elementi*, V, 9.

147. Si veda Appendice I.

148. Mimnermo, fr. 20 West = Gentili-Prato[2]. Elegiaco, originario piuttosto di Smirne che di Colofone, vide probabilmente l'eclisse totale di sole del 6 aprile 648 a.C.

149. Cidia, fr. 2 Page (*PMG* 715). Forse da identificare con un quasi omonimo citaredo di Ermione, fiorì intorno al 500 a.C. Non sembra che Plutarco adduca verbalmente alcunché di suo.

150. L'eclisse solare descritta dal giambografo Archiloco di Paro, fr. 122 West[2] (= 114 Tarditi), dovrebbe coincidere con quella avvistata in giovinezza da Mimnermo, cfr. la nota 148. Non manca tuttavia chi, come F. Lasserre, *Le fragment 74 (Diehl) d'Archiloque* (1947), ora in *Nouveaux chapitres de littérature grecque*, Genève, 1989, pp. 17-25, pensa invece al ricordo di una generazione anteriore, quindi forse al 14 marzo 711 a.C.

151. Pindaro, fr. 52k, 2-3 Maehler (dal *Peana IX*, rievocante con ogni probabilità l'eclisse del 30 aprile 463 a.C.).

152. Potrebbe trattarsi ancora di Pindaro. Cfr. altrimenti Stesicoro di Matauro (naturalizzato di

Imera), poeta melico ca. 640-555 a.C., fr. 94 Page (*PMG = PMGF* 271).

153. Di nuovo Pindaro, fr. 52k, 5 Maehler.

154. Desultorio richiamo a *Odissea*, XX, 351-357 (profezia di Teoclimeno ai proci morituri).

155. Cioè con la luna nuova: *Odissea*, XIV, 162 = XIX, 307. Cfr. anche la nota 125.

156. Per queste definizioni cfr. rispettivamente Aristotele, *Topici*, VI, 8, 146b, 28 e *Meteorologia*, I, 8, 345b, 7-8; Aezio, II, 24, 1 (*Doxographi Graeci*, p. 353 Diels).

157. La notizia non è egiziana antica ma proviene dall'egittomania dei Neopitagorici, cfr. Görgemanns, pp. 130-35. Il rapporto è verosimilmente tra i due diametri, non tra i volumi come voleva Keplero.

158. Passo non registrato né in Diels-Kranz né in Lanza. In Anassagora il Peloponneso era comunque un termine di raffronto anche per il sole, giudicato « più grande » (59 A 1, 8; 42, 8 e 72 Diels-Kranz[6]).

159. Per gli Stoici (cfr. Crisippo, fr. 666 [*SVF*, II, p. 198]) la luna come il sole è più grande della terra. Su Aristarco cfr. le note 41 e 47; qui si tratta della prop. XVII dello scritto *Sulle dimensioni e distanze* (pp. 408, 20-410, 10 Heath), per cui il diametro terrestre misurerebbe da 2,51 a 3,15 volte quello lunare (in realtà: 3,67). A partire da una grandezza data (la circonferenza terrestre, onde il diametro, verosimilmente secondo Dicearco), Aristarco fu in grado, fissando a 87° l'angolo formato in T(erra) dalle congiungenti sole-terra-luna in fase di quadratura (*STL*, in realtà 89°52′), di stabilire in 19 a 1 il rapporto tra la distanza terra-

sole e la distanza terra-luna (si veda c. 10, 925 C). L'ulteriore osservazione dell'equivalenza tra il tempo impiegato dalla luna per scomparire nell'ombra in un'eclisse di grandezza massima (si veda la nota 169) e il tempo di totale occultazione, cfr. 923 A, permise ad Aristarco di definire con due semplici equazioni: a) la lunghezza dell'ombra terrestre oltre la luna (2 volte e 1/3 la distanza tra i due corpi); b) il diametro lunare (0,35 diametri terrestri, pari alla frazione intermedia tra le due indicate da Plutarco). Per i dettagli di questo calcolo cfr. T.S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Torino, 1972, pp. 353-56.

160. Plutarco sembra qui ignorare il problema della prospettiva e considerare la luna piccola in assoluto: non è quindi chiaro se il « bagliore ... intorno al bordo » corrisponda alla corona o non piuttosto a un'eclisse anulare. Cfr. Görgemanns, pp. 136-39.

161. Aristotele, fr. 738 Gigon (= 210 Rose[3]). In assoluto le eclissi di sole ricorrono più spesso (2,3 all'anno contro 1,5); l'impressione contraria ha una base puramente locale. L'eclisse lunare in quanto fenomeno reale e non soltanto prospettico (cfr. 933 A e già Posidonio, qui di seguito, sull'eclisse di sole) è visibile a lungo e, grazie anche alla rotazione terrestre, per ampio tratto: onde *per ogni dato luogo* la sua frequenza nettamente maggiore.

162. Posidonio, fr. 296 Theiler (= 125 Edelstein-Kidd[2]): testo altamente incerto, cfr. la definizione già data a 932 A. Posidonio definiva la luna un astro (fr. 271a = 127) e qualcosa di simile potrebbe essere caduto in lacuna qui, a metà della frase successiva, cfr. Pohlenz in apparato.

163. Si veda già l'ultima parte del c. 16.

164. Cc. 20-21: l'eclisse come prova del carattere terrestre della luna. C. 20: se fosse ignea, la luna *in ombra* brillerebbe maggiormente per contrasto.

165. Quello proposto in 931 D, all'inizio del c. 19.

166. Rispettivamente congiunzione (sinonimo di eclisse in 931 D) e opposizione, cfr. le note 125 e 175.

167. Cfr. c. 6, 923 A-B. Alla fine del IV secolo d.C. la geometria delle ombre sarà compendiata nell'Introduzione alla *recensio Theonis* dell'*Ottica* di Euclide (pp. 144 sgg. Heiberg).

168. L'esposizione plutarchea è piuttosto confusa ma infine corretta: « Il moto verso occidente dell'ombra della terra è ovviamente il moto diurno, il moto verso oriente del sole e della luna è il moto annuale e mensile di questi corpi lungo l'eclittica ... Poiché la luna arretra ogni giorno, quando essa incontra l'ombra della terra in moto verso occidente è il suo bordo orientale ad immergervisi per primo, e quando raggiunge il sole (entrambi retrocedono verso oriente), il suo bordo orientale si sovrappone al bordo occidentale del sole », Cherniss, *Notes*, p. 144. Cfr. Gemino, *Introduzione ai fenomeni*, 12, 5-13.

169. Sul transito della luna nel cono d'ombra terrestre cfr. già c. 6, 923 A. Nel ragionamento che segue Plutarco mescola osservazioni pertinenti a semplificazioni indebite e spunti mitici. Ignora ad esempio la varietà di grandezza delle eclissi lunari (da 1 a mediamente 1,83 per quelle totali), 'grandezza' essendo il rapporto tra la distanza del punto di massima penetrazione (del bordo lunare nell'ombra) dalla superficie esterna

(dell'ombra stessa) e il diametro della luna: è ovvio che la durata del transito dipende da tale variabile anche a prescindere dalla posizione orbitale e quindi dalla velocità dell'astro. A sua volta corretta (rientrerà nella legge kepleriana delle aree) e condivisa con Cleomede, *Sul moto circolare dei corpi celesti*, II, 6, 119 è l'osservazione dell'incremento di velocità tra apogeo e perigeo; ma certo non è l'ombra che, come qui sembra, cerca di *trattenere* la luna, né è questa che conforme 944 A accelera per *sfuggire* all'ombra. Di fatto, come già notò Keplero nella nota 51 *ad loc.* e in contrasto con l'osservazione di Lucio, l'eclisse in apogeo è *ceteris paribus* leggermente più lunga (di 1/15, calcola Prickard), la decelerazione ipercompensando l'assottigliamento del cono.

170. Il cerchio è la superficie compresa nella sezione conica ottenuta intersecando un cono rotondo (com'è quello dell'ombra proiettata dalla terra) con un piano perpendicolare all'asse.

171. Oppure « in privato », come intende forse a ragione Martin, p. 78, nota 17, riferendo il tutto alla discussione.

172. L'osservazione era già in Cleomede, *Sul moto circolare dei corpi celesti*, II, 3, 99 e 6, 120-121.

173. Cfr. Aristotele, *Del cielo*, III, 6, 305a, 10-13.

174. Si veda c. 15, 928 C e la nota 110; sotto, c. 21, 935 B.

175. L'eclisse può aver luogo solo con la luna in opposizione, quindi piena. Per l'espressione « plenilunio eclittico », cfr. *Coniugalia praecepta*, c. 48, 145 C-D.

176. Cfr. *De genio Socratis*, c. 22, 591 C (e nota di A. Aloni *ad loc.*). Il calcolo è indicativo qui della

bontà della fonte: Cherniss, *Notes*, p. 145 e R. Flacelière, *Plutarque et les éclipses de lune*, in « Revue des Études Anciennes », 53, 1951, pp. 206-207, 215-21 pensano indipendentemente a Ipparco (si veda la nota 19). 404 cicli di sei mesi e 61 di cinque danno un totale di 2.729, pari all'esatta metà dei 5.458 mesi sinodici = 5.923 mesi draconitici con cui Ipparco avrebbe corretto il tradizionale *saros* babilonese di 223 m. s. = 242 m. dr.; Cherniss aggiunge che i due numeri plutarchei sono anche la metà degli 808 cicli eclittici di sei mesi e 122 di cinque menzionati da un commentatore a Tolomeo, *Almagesto*, IV, 2. Sulla storia del *saros* – ciclo di $18^a 10^d$, 3 entro cui si compie il moto retrogrado della linea dei nodi e le eclissi tornano a ripetersi con le stesse modalità – cfr. O. Neugebauer, *Le scienze esatte nell'Antichità*, Milano, 1974, pp. 170-73.

177. Obiezioni di Farnace e Apollonide. Risponde Lampria: proprio il color carbone acceso dell'eclisse, presupponendo un combustibile solido, dimostrerebbe la natura terrestre della luna. Per giunta tale colore non è unico ma molteplice: prova evidente di una superficie non ignea ma frastagliata e perturbata come quella della terra. Superiore dignità della luna-terra rispetto alla luna-fuoco degli Stoici; il 'volto' deriva dagli sprofondamenti della luce nelle cavità del suolo lunare.

178. Crisippo, fr. 672 (*SVF*, II, p. 198) – ma M. Pohlenz, *Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, 1967, vol. I, p. 455, nota 51 pensa piuttosto a Posidonio. I corpi planetari sono in realtà troppo poco massicci e quindi troppo freddi per irraggiare autonomamente luce, ma la fioca illuminazione della luna eclissata fu ritenuta a lungo una prova del contrario. Si veda la nota 181.

179. Si ricordi c. 5, 922 A.

180. « ... vi stese sopra gli spiedi » (Patroclo), *Iliade*, IX, 212-213.

181. Cfr. *Emilio Paolo*, 17, 7; *Nicia*, 23, 2. Nell'eclisse la luna resta quasi sempre visibile per rifrazione della luce solare nell'atmosfera terrestre. I diversi colori dell'astro eclissato sono una realtà, peraltro non dovuta alla varietà dell'ora ma a condizioni complesse di fisica atmosferica e, come ora sappiamo, al ciclo dell'attività solare, cfr. F. Link, *Lunar Eclipses*, in *Physics and Astronomy of the Moon*, New York, 1962, pp. 217-22. Malgrado le implicazioni anche astrologiche della policromia lunare, i μαθηματικοί restano puri astronomi qui come in 937 E.

182. Cfr. c. 16, 929 C. Epiteto omerico di Atena, γλαυκῶπις significa originariamente « dagli occhi di civetta », dagli occhi chiari e lucenti al buio come quelli di una civetta. Proprio in Empedocle, come dimostra A.M. Mesturini in una serie di articoli (in « Studi Italiani di Filologia Classica », terza serie, 4, 1986, pp. 199-203; *Heptachordos lyra Humberto Albini oblata*, Genova, 1988, pp. 48-71: cfr. fr. 88 Wright), cominciò a delinearsi la teoria del raggio visivo (si veda la nota 11): così la luna è un *occhio* perché irradia luce (di notte) ed è *azzurra* perché di notte, per Empedocle stesso, gli occhi azzurri vedono più acutamente. Cfr. anche Euripide, fr. 1009 Nauck[2].

183. L'immagine delle stelle come isole in un oceano celestiale è di tipo escatologico e viene amplificata nei miti di Timarco (*De genio Socratis*, c. 22, 590 C-F) e di Tespesio (*De sera numinis vindicta*, c. 23, 563 E-F).

184. Rispettivamente ad esempio *Iliade*, XI, 298 e XXIII, 316.

185. Per esempio *Iliade*, I, 481-482.

186. Rispettivamente *Iliade*, XVI, 34 e *Odissea*, X, 94.

187. In Platone, *Fedone*, 110 B-111 C (da cui provengono diversi spunti della descrizione che segue).

188. La luna, appunto.

189. Cherniss, *Notes*, p. 145 ipotizza νο[τ]εροῦ: il fuoco « intellettuale » degli Stoici.

190. Passo non registrato dal von Arnim, cfr. già la nota 174.

191. Plutarco confonde popoli e culture diverse: il culto del fuoco è proprio del mazdeismo, religione nazionale iranica (Medi e Persiani, non Assiri).

192. La fortunata ipotesi del 'volto' in rapporto alla morfologia del suolo lunare (cfr. anche c. 5 e soprattutto c. 29, 944 B-C) ha pochi precedenti nell'antichità; Democrito pensava all'ombra di monti (68 A 90 Diels-Kranz[6]). Mancano invero sulla luna sia l'aria sia l'acqua; ma alla seconda credeva ancora Keplero e vengono di lì i cosiddetti mari.

193. Apollonide obietta che le macchie lunari sono troppo estese per essere soltanto forme d'ombra. Lampria replica osservando che le dimensioni dell'ombra possono facilmente superare quelle dell'oggetto che la proietta.

194. Misura tradizionale del diametro angolare della luna, pari all'arco di 1° sulla circonferenza celeste, cfr. Cleomede, *Sul moto circolare dei corpi celesti*, II, 3, 95.

195. Apollonide esagera dato che 500 è ben più

di 1/24 di 10.000; per contro con i suoi 10.000 stadi egli ammette una misura del diametro lunare particolarmente bassa (prossima forse a quella calcolata da Posidonio, cfr. Cherniss *ad loc.*) anche rispetto a quella, già bassa, di Plutarco (80.000:3 pari ad oltre 26.000, si vedano le note 47 e 78). Il rapporto circonferenza/diametro = 3 era un'approssimazione comune; diametro equatoriale terrestre e diametro lunare (12.756/3.476) stanno tra loro in un rapporto di 3,67.

196. Oto e Efialte, giganteschi e tracotanti figli di Aloeo (o di Posidone), issarono il monte Pelio sull'Ossa per scalare l'Olimpo, ma perirono nell'impresa.

197. Verso di Sofocle divenuto proverbiale a proposito di un persecutore sproporzionatamente grande rispetto al perseguitato: fr. 776 Radt (forse dalle *Lemnie*).

198. « Qui Plutarco raggira il sodalizio con un palese sofisma », Keplero nota 59 *ad loc.* Il plenilunio riesce problematico a Lampria, il quale già in 922 D l'aveva evocato, a sproposito, per negare che sulla luna igneo-aerea degli Stoici possano darsi ombre quando essa sia comunque investita dal sole. Ora invece il plenilunio è introdotto correttamente in quanto opposizione, il che dovrebbe comportare il riconoscimento che tutte le ombre sulla superficie lunare siano (in pratica) invisibili da terra. Ma il 'volto' si vede, e per giunta particolarmente bene. Ecco dunque il paralogismo: poiché il volto è un insieme di ombre e poiché l'opposizione è la fase di massima distanza della luna dal sole, *l'ombra-volto dipende dalla distanza* (e non dalle dimensioni dell'ostacolo, che si concedono piccole); e sarebbe con ciò rimossa l'insidiosa obiezione di Apollonide. Coincidendo

peraltro l'argomento plutarcheo con un passo di Cleomede (come ha mostrato Görgemanns, p. 71), il sofisma denunciato da Keplero dovrà forse declassarsi a semplice errore (tale anche rispetto all'ottica contemporanea). Altrettanto vale probabilmente per l'ombra dell'Athos (cima della Calcidica, che con i suoi 2.033 m può proiettare un'ombra fino a 160 km sul mare, ben oltre i 700 stadi, comunque calcolati) e il monumento lemnio. A detta di Plinio, *Storia naturale*, IV, 73 la giovenca bronzea stava nella piazza di Mirina, sulla costa occidentale dell'isola, dunque a 69 km di distanza dal monte; l'ombra del sole al tramonto l'avrà colpita da ovest-nord-ovest due volte all'anno, un mese prima e dopo il solstizio estivo: fatto cospicuo se, come notano l'ammiraglio Wharton e J. Greaves in A.C. Pearson, a cura di, *The Fragments of Sophocles*, Cambridge, 1917, vol. III, p. 27, le adiacenze del luogo restavano invece illuminate. In realtà la lunghezza dell'ombra non dipende dalla distanza lineare ma dall'altezza del sole sull'orizzonte, cioè dall'angolo; che però ἀπόστασις possa qui intendersi con Wyttenbach e Prickard (*op. cit.*, pp. 58-59) come « distanza angolare » è giustamente negato da Cherniss, *Notes*, p. 145.

199. Lampria anticipa un'ulteriore possibile obiezione: come mai l'effigie stessa del sole non appare riflessa sulla superficie lunare? Risposta: esso è troppo distante; la superficie riflettente è scabra; il nostro raggio visivo è troppo debole per riflettersi fin sul sole; la luna non riflette necessariamente tutto.

200. S'intende l'immagine del sole nell'acqua che lo riflette.

201. Si tratta a quanto pare sempre degli Stoici, cfr. Crisippo, fr. 675 (*SVF*, II, p. 199).

202. All'inizio del c. 4 Apollonide si era entusiasmato per la teoria di Clearco, implicante anch'essa una riflessione sulla luna (dell'oceano terrestre, 921 B).

203. Dizione proverbiale attestata per la prima volta in Euripide, *Medea*, 410: il rovesciamento di un'ovvia legge di natura denota la massima illogicità possibile.

204. L'« irregolarità e ruvidezza » del latte rinvia testualmente alle « anomalie e asperità » lunari di 930 D e 937 A.

205. L'occhio: si sta parlando del raggio visivo.

206. Della luna dall'occhio.

207. Come gli specchi ustori di Archimede.

208. È presupposta qui la teoria aristotelica dell'arcobaleno come in *Meteorologia*, III, 4, 375a, 30-375b, 15.

209. Esattamente il 7,3% (albedo 0,073) della radiazione solare incidente. E questa luce trasporta peraltro anche calore, pur di fatto trascurabile, cfr. 929 A, D; *Quaestiones naturales*, c. 24, 918 A. La riflessione termica è negata qui come in *De Pythiae oraculis*, c. 21, 404 D.

210. Il greco « diaulo » (doppio stadio) introduce una metafora agonistica.

211. Cc. 24-25: Teone pone il problema dell'abitabilità della luna. C. 24: l'ostilità del clima lunare parrebbe escludere la vita, e senza vita la luna non avrebbe scopo in quanto terra.

212. Cfr. la nota 117.

213. Storie di Seleniti appaiono non più tardi di Erodoro, ca. 400 a.C. (si veda la nota 218); ma

l'abitabilità della luna era già pitagorica (Filolao, 44 A 20 Diels-Kranz[6]).

214. La terra, cfr. Platone, *Timeo*, 40 B-C. Più avanti (c. 25, 938 E) il passo è citato ancora e riappare l'attributo « fermo », assente in Platone.

215. Görgemanns, p. 83, nota 127 propone in lacuna qualcosa come « siano perennemente flagellati dalle procelle dell'atmosfera circostante ». Tantalo re di Lidia e Issione re dei Lapiti, dannati mitici: l'uno fu punito (secondo una versione) con la perenne angoscia di un macigno sospeso sopra il capo, per aver cercato di condividere la vita degli dèi sfidando Zeus; l'altro per aver ricambiato i benefici di Zeus insidiandone la moglie Era fu incatenato a una ruota infuocata, in perenne movimento nell'aria. Con la situazione di Tantalo cfr., sopra, 923 C, il timore ironicamente attribuito da Lucio a Farnace per Etiopi e Taprobani.

216. Epiteto di Ecate, custode dei trivi, trasferito alla Luna in coincidenza con la reciproca assimilazione tra le due (si veda la nota 303). L'esegesi strettamente astronomica del nome fornita qui ha l'aria di essere più recente rispetto a un'altra possibile, che si richiami all'apparenza trifase (crescente, piena, calante) del ciclo lunare. Cfr. su questa M. Owen Lee, *Per Nubila Lunam: The Moon in Virgil's Aeneid*, in « Vergilius », 34, 1988, p. 11.

217. Il moto proprio della luna sullo sfondo dello zodiaco, in senso fondamentalmente contrario alla rotazione diurna della volta celeste (cfr. la nota 168), appare all'astronomia greca irregolare in tutte le sue componenti; cfr. Teone di Smirne, *Le conoscenze matematiche utili alla lettura di Platone*, pp. 134, 13-135, 11 Hiller, e Tolomeo, *Almagesto*, IV, 2. Come sullo zodiaco possano definirsi retro-

gradazioni sia il moto longitudinale sia quello latitudinale ha mostrato Cherniss, *Notes*, p. 146 sulla scorta di Gemino, *Introduzione ai fenomeni*, 12, 20-21; la profondità o altitudine (« anomalia prima ») riguarda la distanza dalla terra.

218. L'origine della singolare idea per cui il leone nemeo, poi ucciso da Eracle, sarebbe caduto sulla terra dalla luna, non è chiara. Keplero pensava a una confusione (diremmo piuttosto un nesso paretimologico) tra λᾱ(α)ς, « pietra », onde meteorite, e λῖς, « leone ». La storia sembra scaturire da elaborazioni orfico-pitagoriche del mito di Eracle: così in Epimenide, che afferma di provenire dalla luna definendosene figlio (8 [A 2] Colli[2] = *FGrH* 457 fr. 3, cfr. M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, pp. 47-48), come nel mitoparadossografo Erodoro di Eraclea, *FGrH* 31 fr. 4; il leone è figlio di Mene (= Luna) in Euforione, fr. 89, 4 van Groningen, citato da Plutarco, *Quaestiones convivales*, V, 3, 677 A. Un altro eracleota, Eraclide Pontico, parlava di un *uomo* caduto dalla luna (frr. 84 e 115 Wehrli[2]), mentre per P.J. Bicknell, *Lunar Eclipses and « Selenites »*, in « Apeiron », I, 2, 1967, pp. 20-21 Plutarco deriverebbe in questo caso dal pitagorico (?) Neocle di Crotone, che dalla luna già faceva scendere l'uovo di Elena (ancora Erodoro, fr. 21). Pare invece improbabile che vada qui coinvolto Anassagora (59 A 77 Diels-Kranz[6]), per il quale la luna, in qualche misura infuocata (cfr. la nota 118), difficilmente avrebbe potuto ospitare un vivente.

219. Eschilo, *Supplici*, 937 (cfr. *De curiositate*, c. 5, 517 E).

220. Etiopi-Nubiani: più propriamente gli abitanti, antonomasticamente primitivi, della costa africana del mar Rosso a cavallo del tropico del Cancro.

221. A mezzogiorno del 21 giugno: l'osservazione fu fatta a Siene poco a nord del tropico (cfr. la nota 238) da Eratostene; da ultimo si veda G. Dragoni, *Eratostene e l'apogeo della scienza greca*, Bologna, 1979, pp. 173 sgg.

222. Con inavvertita semplificazione la superficie lunare è presentata come un disco, cfr. Görgemanns, p. 72, nota 96.

223. Cfr. Omero, *Iliade*, XIX, 340-356.

224. Cfr. la nota 27.

225. Ferecide di Siro, teologo del VI secolo a.C.: 9 [B 9] Colli[2] (= 7 B 13a Diels-Kranz[6] = *FGrH* 3 fr. 177 = 75 Schibli).

226. Cfr. anche c. 25, 940 B. Inviato di Seleuco alla corte di Candragupta Maurya, ca. 300-290 a.C., Megastene lasciò una *Relazione sull'India* in quattro libri, ricca di dati obiettivi come di deformazioni paradossali. I frugali 'fumatori' indiani (« tabacumne hodierno usu notissimum? an illam radicem Betele dictam Indiae orientali? » si domandava Keplero, nota 79 *ad loc.*), che egli tra l'altro colloca in un luogo sacro come le fonti del Gange (*FGrH* 715 frr. 27-30), hanno evidentemente qualcosa a che fare con l'ascetismo indù. Che certi animali si cibassero di odori era già un placito pitagorico (cfr. Aristotele, *Del senso e dei sensibili*, 5, 445a, 16-17); di fumo si pascono i Seleniti in Luciano, *Storia vera*, I, 23, e per la luna plutarchea cfr. il passo di Eraclito addotto a conclusione del c. 28.

227. Replica di Lampria: *a*) l'abitabilità non è l'unico scopo possibile – della luna come della terra; *b*) la luna *è abitabile*.

228. Cfr. c. 24, 937 D. Il tema della 'possibilità' introduce uno spunto potenzialmente fanta-

scientifico, come nota Görgemanns, p. 160, nota 15: non a caso alle origini della letteratura sui viaggi lunari sarà il *Somnium* kepleriano, per il quale si veda M. Ducos, *Un voyage dans la Lune au XVII^e siècle: « Le songe » de Kepler*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », 1985, pp. 63-72 (cfr. anche H.W. Lawton, *Bishop Godwin's « Man in the Moone »*, in « Review of English Studies », 7, 1931, pp. 23-55 e più in generale M.H. Nicolson, *Voyages to the Moon*, New York, 1948). Per Keplero il viaggio a Levania, cioè sulla luna, assomiglia significativamente a un 'viaggio alle Indie': cfr. Appendice II.

229. Aristarco di Samotracia, 217-145 a.C., ultimo dei grandi filologi e bibliotecari alessandrini. Analogista, ostile all'allegorismo pergameno (si veda la nota seguente), pubblicò e commentò Omero. Atetizzava versi per motivi di lingua e contenuto, obelizzandoli ma senza espungerli dal testo.

230. Solo il primo di questi versi è autentico: Omero, *Iliade*, XIV, 246. Il secondo fu aggiunto dal grammatico pergameno Cratete di Mallo, anomalista, capofila degli antiaristarchei. Allievo di Diogene 'di Babilonia', Cratete con interpolazioni spregiudicate ed esegesi allegoriche intese conformare il testo omerico alla cosmografia stoica. Qui egli dimostra (fr. 33 Mette) di voler estendere a Omero la geografia di Cleante; e nell'oceano egli tra l'altro faceva navigare Odisseo (fr. 31). Sull'inospitalità delle zone artiche e tropicali cfr. *De Iside et Osiride*, c. 41, 367 D; Strabone, II, 3, 1, 96 C.

231. Cfr. la nota 214: opportunamente distorta (qui significa la « terra abitata ») la citazione platonica è 'restituita' da Lampria a Teone.

232. Cfr. già c. 15, 928 C.

233. Cfr. la nota 27. Artemide Ilitia favorisce il parto; simpateticamente legata al ciclo femminile, la luna piena sa fare altrettanto (sotto, 939 F, si veda Préaux, pp. 89-91) e nel mito finale sarà essa stessa feconda (c. 30, 945 C).

234. Per 'salvare i fenomeni' Aristotele *fissava* i corpi celesti alle sfere; diversamente Platone.

235. Cfr. la nota 217.

236. I dodici pleniluni all'anno (938 A) sono bilanciati da altrettanti noviluni (« congiunzioni »), e durano comunque poco. Plutarco sembra ignorare la sorte degli eventuali Seleniti dell'altra faccia.

237. « L'assenza o rarità di atmosfera sulla luna è dedotta dal sito che essa occupa al di là della sfera dell'aria, ai primi confini della sfera del fuoco », Préaux, p. 184.

238. « Su da voi »: nell'alto Egitto, di cui Siene e la prima cateratta, oggi Assuan, costituivano il limite meridionale. Coinvolto con Teone (cfr. poco oltre, 939 C-D) è probabilmente Menelao se egli è, come pare, l'astronomo alessandrino noto a Tolomeo, *Almagesto*, VII, 3.

239. A proposito della rugiada come sostitutiva della pioggia nelle terre aride, Cherniss *ad loc.* cita Teofrasto, *Ricerche sulle piante*, IV, 3, 7 e VIII, 6, 6.

240. Africa, Egitto escluso.

241. Per la Trogloditide cfr. la nota 220. Il mar Rosso è notoriamente ricco di flora subacquea (cfr. *Quaestiones naturales*, c. 1, 911 E); preso però alla lettera uno dei verbi che seguono (περι-κε-

χυμένη) fa piuttosto pensare alla conformazione del Corno d'Africa. L'aridità del Makran, o deserto costiero della Gedrosia (moderno Belucistan), costò ad Alessandro e ai suoi memorabili sofferenze rievocate da Plutarco, *Alessandro*, 66, 3-7. Nel peculiare accostamento tra queste due regioni K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, 1901, pp. 110 sgg. trovava l'indizio di una discendenza dell'intero capitolo dalla climatologia posidoniana.

242. Corallo.

243. *Sedum anacampseros*, il cui contatto si diceva « ridestasse l'amore »: cfr. Plinio, *Storia naturale*, XXIV, 167.

244. Cfr. *Quaestiones convivales*, III, 10, 658 B; *De Iside et Osiride*, c. 41, 367 C-D. In generale, sulla femminilità e umidità lunare: F. Boll-C. Bezold-W. Gundel, *Storia dell'astrologia*, Roma-Bari, 1977, p. 69; sopra, le note 27 e 233.

245. Crisippo, fr. 679 (*SVF*, II, p. 200); tra gli Stoici chi maggiormente approfondì lo studio della relazione tra luna e acque terrestri è peraltro Posidonio, celebre per aver osservato le maree a Cadice (frr. 214-220 Edelstein-Kidd[2]). Prima di Posidonio il nesso luna-maree era stato variamente descritto da Pitea di Marsiglia per l'Atlantico (fr. 2 Mette) e da Seleuco di Seleucia (in Posidonio, fr. 26, 9 Theiler = 218 Edelstein-Kidd[2]) per l'oceano Indiano. A sua volta il fenomeno delle correnti attraverso il Bosforo, l'Euripo, lo stretto di Gibilterra e soprattutto lo stretto di Messina fu riferito alla luna a cominciare da Eratostene (fr. I B 16 Berger).

246. Personificazione della rugiada.

247. Alcmane, poeta melico fiorito a Sparta nella

seconda metà del VII secolo a.C.: fr. 93 Calame (= 57 Page, *PMG* = Davies, *PMGF*). Anche altrove (*Quaestiones convivales*, III, 10, 659 B e *Quaestiones naturales*, c. 24, 917 F-918 A) Plutarco cita il passo a proposito dell'origine aerea della rugiada in occasione del plenilunio. In Luciano, *Storia vera*, I, 20 il re dei Seleniti paga ogni anno agli Elioti un tributo di 10.000 anfore di rugiada.

248. Maschile in greco.

249. Testo ed esegesi incerti. Seguo Cherniss, *Notes*, pp. 147-48 nell'accogliere Megastene anziché Teone in lacuna. L'idea era già di M. Adler, *Quibus ex fontibus Plutarchus libellum «De facie in orbe lunae» hauserit. Pars I*, Diss. Vindobonae-Lipsiae, 1910, pp. 113-14 e *Zu Plutarch De facie in orbe lunae 940 C*, in «Wiener Studien», 42, 1920-21, pp. 163-64, ma fu ignorata da Jacoby, *FGrH* 715. Cfr. la nota 226.

250. Alimento mirabilmente energetico, di cui si trova sparsa e talvolta indiretta menzione nelle fonti antiche a partire da Epimenide (cfr. la nota 253) e da Platone, *Leggi*, III, 1, 677 E. Plutarco ne parla diffusamente in *Septem sapientium convivium*, c. 14, 157 D-F.

251. ... parlando dei Senzabocca: tendenziosa interpretazione di Lampria, secondo Cherniss, *Notes*, p. 148 e note.

252. Esiodo, *Opere e giorni*, 41: tanto migliore il cibo quanto più economico e frugale.

253. Cfr. Epimenide di Cnosso, 8 [B 11] Colli[2] (= 3 A 5 Diels-Kranz[6]), cui il presente passo va aggiunto. Teologo e cosmologo della seconda metà del VI secolo a.C., condivise con Pitagora ed Empedocle un'attenzione alla dieta e ai riti di

purificazione attraverso il digiuno non esente da influssi sciamanistici.

254. Cfr. Aristotele, *Riproduzione degli animali*, III, 11, 761b, 20-23: « bisogna cercare questo genere sulla luna ».

255. A detta degli Stoici stessi, come si estrae dal contesto (Crisippo, fr. 677 [*SVF*, II, p. 199]).

256. *Iliade* rispettivamente XX, 65 e VIII, 16: immagini del Tartaro, recesso ultimo dell'aldilà, che un abisso separa dalla vita degli uomini e degli dèi.

257. Cc. 26-30: mito di Silla. Il nesso tra parte scientifica e parte mitica si fonda sulla teoria della causa finale esposta nei cc. 12-15. Tra le due sezioni vigono precise corrispondenze (ad esempio sul volto della luna, cfr. la nota 192) ma anche notevoli discrasie: per esempio a proposito dei calcoli « astronomici » tra 944 A e 923 A-B (cfr. la nota 297). Per Donini, pp. 134 sgg. il mito, rivalutando motivi stoici (si veda la nota 292) e ridefinendo la materia lunare come « miscela d'astro e di terra » (943 E), intende esprimere in senso medioplatonico l'inadeguatezza di un approccio soltanto fisico e non anche teologico a problemi posti dalla tradizione platonica (*Fedone*, *Fedro*, *Repubblica* e soprattutto *Timeo*); Préaux, p. 151 conclusivamente osserva che il senso del mito è di « fare che la luna sia abitata da qualcosa di noi, ci sia congenere e ci leghi all'universo ». Sui miti in Plutarco si veda in generale Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977; cfr. inoltre la dettagliata rassegna dei motivi contenutistici e verbali che il mito di Silla condivide con lo gnosticismo e la letteratura cristiana antica in W.A. Beardslee, in H.D. Betz, a cura di, *Plutarch's*

Theological Writings and Early Christian Literature, Leiden, 1975, pp. 292-300.

258. Passo testualmente tormentato – ma Cherniss, *Notes*, pp. 148-49 ha mostrato che né ὑμῖν (per ἡμῖν) dell'edizione Stephaniana del 1624 né ἀρξάμενος (per -ον) di J.G. Hutten sono realmente necessari. Silla non può aver intenzione di « rivelare il nome » dell'autore del mito, straniero anonimo per eccellenza.

259. *Odissea*, VII, 244: Ogigia, l'« Antica » (o forse l'« Oceanica ») è in Omero l'isola della ninfa Calipso, detentrice di Odisseo.

260. Sulla geografia introduttiva del mito si veda Appendice II.

261. Cfr. *De defectu oraculorum*, c. 18, 420 A. Nel mito di successione greco Crono, equivalente del latino Saturno ed antichissimo re degli dèi, fu spodestato da Zeus e relegato nel Tartaro insieme ai Titani; a sua custodia era dislocato tra gli altri il centimano Briareo. In seguito la relegazione di Crono fu spostata a occidente nelle isole fortunate, oltre le colonne d'Eracle, note anche come « colonne di Briareo » (Aristotele, fr. 687 Rose[3]); Briareo ha caratteri implicitamente marini già in Omero, *Iliade*, I, 403-404. Cfr. in generale G. Amiotti, *Le Colonne d'Ercole e i limiti dell'Ecumene*, in M. Sordi, a cura di, *Il confine nel mondo classico*, Milano, 1987, pp. 13-20; per un'interpretazione 'celtizzante' di questo passo si veda F.M. Le Roux, *Les Îles au Nord du Monde*, in *Hommages à A. Grenier*, Bruxelles-Berchem, 1962, vol. II, pp. 1054-62.

262. O forse semplicemente « rappreso »: per Pitea di Marsiglia (cfr. Appendice II) l'oceano settentrionale sarebbe una specie di polmone misto di acqua, aria e terra.

263. Non a caso « il Toro è esaltazione della luna », Tolomeo, *Previsioni astrologiche*, I, 20, 3 (è cioè « il segno zodiacale nel quale essa tocca il massimo delle sue proprietà attive », cfr. S. Feraboli, a cura di, *Claudio Tolomeo. Le previsioni astrologiche*, Milano, 1985, p. 390). Si noti in questo passo la mistica astronomica del numero trenta: ogni 30 anni ha luogo la spedizione dei teori, per 30 giorni il sole quasi non tramonta, i messi sostano nelle isole per tre volte 30 giorni, essi infine servono il dio per 30 anni; cfr. E. Ebner, *Geographische Hinweise und Anklänge in Plutarchs Schrift « De facie in orbe lunae »*, München, 1906, p. 92.

264. « Guardiano della notte ». Per Fenonte cfr. la nota 74.

265. Emerge il carattere mitico (si pensi alle utopie tropicali di Evemero e di Giambulo) e non realistico della geografia del *de facie*, formalmente settentrionale. Alla saggezza di uno straniero del sud, il « saggio del mar Rosso », attinge Cleombroto nel *De defectu oraculorum*.

266. A chiusura dell'opera apprenderemo che lo « straniero », per ulteriore recessione della fonte prima del sapere rivelato, deriva la sua escatologia lunare « dai camerieri e servitori di Crono » (945 D). Sono questi gli antichi sudditi del regno di Crono (942 A), divenuti ora demoni, o spiriti, attraverso il processo di raffinazione oltremondana dell'anima descritto nei cc. 28-30. Sulle probabili fonti della demonologia compresa nel mito di Silla si veda in particolare la nota 307. L'articolata concezione plutarchea del demone, ora mediatore invisibilmente attivo tra il dio e l'uomo (P. Donini, *Nozioni di 'daimon' e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d.C.*, in E. Corsini-E. Costa, a cura di, *L'autunno del diavolo*, Milano,

1990, vol. I, pp. 37-50) ora soltanto anima disincarnata, si colloca sullo sfondo del platonismo imperiale e della complessa gestazione del neoplatonismo: testi fondamentali sono in proposito il *De genio Socratis* (cfr. l'Introduzione, in questa stessa serie, Milano, 1982, pp. 29-30), i cc. 46-47 del *De Iside et Osiride* (Milano, 1985, pp. 106 sgg.) e qui specialmente, data la valenza oracolare dei demoni, le parole di Cleombroto in *De defectu oraculorum*, cc. 10-21 (Milano, 1990[2]). In ogni caso non si tratta di un edificio teorico così coerente come quello ricostruito da G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942; esso si disperde tra i vari personaggi dei dialoghi maggiori, mentre l'autore stesso sembra soprattutto attento alla psicologia del *Timeo* (90 A), dove il demone figura come parte superiore dell'anima. L'utile messa a punto di F.E. Brenk, « *A Most Strange Doctrine* ». *Daimon in Plutarch*, in « Classical Journal », 69, 1973, pp. 1-11 è dallo stesso inquadrata in un orizzonte più ampio in *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977; cfr. ora anche J.M. Dillon, *Plutarch and Second Century Platonism*, in A.H. Armstrong, a cura di, *Classical Mediterranean Spirituality*, New York, 1986, p. 220.

267. Cfr. *De defectu oraculorum*, c. 18, 420 A.

268. In tardi testi orfici e neoplatonici, addotti da Cherniss *ad loc.*, il rapporto profetico tra Crono e Zeus è l'inverso. Nel motivo del dio chiuso nella roccia M. Pohlenz, *Kronos und die Titanen*, in « Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum », 19, 1916, pp. 593-94 individuò folklore germanico (cfr. Federico II nel Kyffhäuser) eventualmente mediato da Posidonio; Cherniss, ed. cit., p. 23 ricorda piuttosto il viaggio di Demetrio di Tarso nelle isole celtiche, mentre non

manca chi riconosce nei « sacrifici » di 941 E l'eco di riti druidici; a Pitea, fr. 9a Mette, i barbari mostravano dove 'dorme' il sole. Da ultimo A.P. Bos, *A « Dreaming Kronos » in a Lost Work by Aristotle*, in « L'Antiquité Classique », 58, 1989, pp. 88-111 propone di far risalire la figura di Crono nel *de facie* al perduto *Eudemo* di Aristotele.

269. Lo straniero è l'« autore » di 941 A.

270. « L'isola di Crono sembra trasporre metaforicamente una scuola platonica del I o II secolo d.C. », Donini, p. 132. Analogie con questo piano di studi, nota Donini, si trovano in un testo medioplatonico come il *Didaskalikós* di Albino-Alcinoo (cc. 3 e 7): astronomia e geometria come nucleo della matematica, fisica e matematica al servizio della filosofia prima o teologia.

271. Prickard, cit., traduce « scrigni », ma qui si tratta di « calici », ἐκπώματα, il che spesso ha fatto pensare a un « viatico *in forma* di coppe d'oro » – con forzatura del greco.

272. Cfr. *De superstitione*, c. 13, 171 B-C; *De sera numinis vindicta*, c. 6, 552 A: con Crono fu identificato Baal Hammon cartaginese.

273. Cartagine era stata distrutta da Scipione Emiliano nel 146 a.C. e ricostruita dai Romani a partire dall'età di Cesare. Le « pergamene sacre » non hanno direttamente a che fare col racconto dello straniero (cfr. c. 30 fine) ma ne convalidano analogicamente il carattere rivelatorio. Cfr. in generale W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Göttingen, 1970.

274. Il prato di asfodeli all'ingresso dell'oltretomba compare già in Omero, *Odissea*, XI, 539, 572-575, XXIV, 13, e sarà caratteristico dell'orfismo; esso è evidentemente connesso col prato in

fiore di Enna su cui incede Core al momento del ratto da parte di Plutone (Diodoro Siculo, V, 3, 2-3). Più avanti apprenderemo (943 C) che i prati di Ade stanno nella parte alta e raffinata dell'aria, in prossimità della luna, e fungono da purgatorio. Cfr. i prati di Selene e Afrodite in *Amatorius*, c. 20, 766 B.

275. Demetra, la terra madre, signora delle colture cereali.

276. Cfr. anche le note 216 e 274 e, sotto, 943 B. L'identificazione Persefone/luna è attestata in Epicarmo, 23 B 54 Diels-Kranz[6] (= fr. 242 Kaibel), e ritorna diffusamente nei Neoplatonici. Per Porfirio in particolare si rinvia all'ampio commento di L. Simonini, a cura di, *Porfirio. L'antro delle ninfe*, Milano, 1986, p. 175: « Il duplice aspetto della luna – regno dei morti e luogo di nascita, che dissolve e rigenera i corpi – affonda le sue radici nel fatto che la luna è l'astro per eccellenza dei ritmi di vita ».

277. Il nome di Persefone (dea dell'aldilà, sposa di Ade) si presenta con molte varianti; l'etimologia è generalmente incerta. Φερσεφόνα è attestato in tessalico, e viene qui etimologizzato da φέρειν, « portare ». Persefone è φαεσφόρος, « portatrice di luce », nell'*Inno orfico XXIX*, 9. Κόρη è la fanciulla « figlia » divina di Demetra, onde analogicamente « bambola » e « pupilla »: un argomento etimomitologico rinforza qui la dimostrazione razionale (sopra c. 18, 931 B-C) della riflessione della luce solare sulla luna. Sulla pupilla come specchio e sede dell'anima si veda G. Guidorizzi, *Lo specchio e la mente: un sistema d'intersezioni*, in M. Bettini, a cura di, *La maschera, il doppio e il ritratto*, Roma-Bari, 1991, pp. 41-44.

278. Cfr. l'« abbraccio » di 925 B. Nel mito del

ratto di Core e della sua ricerca da parte di Demetra, la seconda « è colei che vaga, mentre la terra, che qui ella rappresenta, è immobile; nel mito Persefone è nell'oscurità finché resta separata dalla madre e sta con Ade, mentre l'interpretazione di Plutarco richiede che Persefone, la luna, versi nella tenebra allorché abbraccia sua madre, la terra », Cherniss *ad loc.*

279. Cfr. c. 20, 933 E.

280. Plutarco cita di nuovo *Odissea*, IV, 563 nel fr. 201 Sandbach (forse dal trattato *Sull'anima*), dove la piana elisia che attende Menelao ai confini del mondo viene espressamente traslata su una superficie lunare investita dal sole e al contempo periodicamente lambita dall'ombra della terra. L'aldilà sta tra terra e luna anche in *De genio Socratis*, c. 22, 591 A-C; si noti che quanto ora è attribuito a Omero non impedisce più avanti di porre stabilmente il campo elisio sul versante della luna affacciato al cielo (c. 29, 944 C).

281. Al soggiorno lunare delle anime accenna Castore di Rodi, *FGrH* 25 fr. 16 (prima metà del I secolo a.C.). Qui esso con l'intero c. 28 è da P. Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus*, Diss. Halis Saxonum, 1917, pp. 12-17 riferito a Posidonio. Su questo genere di ipotesi cfr. peraltro la nota seguente.

282. Da qui alla fine c'è chi tuttora, 1982, rintraccia la presenza di Posidonio (fr. 398 Theiler). È una teoria risalente in parte a R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892, p. 126 e soprattutto ad Adler, *Quibus ex fontibus*, cit., pp. 171-77, ma già confutata (in sostanza, a favore di Platone) da R.M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Diss. University of Chicago, Menasha, 1916, p. 55. Di Jo-

nes cfr. ancora, contro la resurrezione dell'ipotesi posidoniana sotto forma di escatologia solare (945 C) in K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München, 1926, pp. 313-53, *Posidonius and Solar Eschatology*, in « Classical Philology », 27, 1932, pp. 116-31. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, 1964, pp. 525-26 osserva mestamente che « il solo motivo per attribuirgli in blocco quasi tutta la fine del *De facie* è che egli è citato a proposito della fisica lunare (929 D, 932 C) ».

283. Analoghe formulazioni psicologiche in *De virtute morali*, c. 3, 441 D-442 A e *De genio Socratis*, c. 22, 591 D-E. La fonte prima è Platone, cfr. *Fedro*, 247 C; la distinzione tra anima mortale e immortale (qui, intelletto) risente di Aristotele ma sviluppa ampiamente spunti del *Timeo* (42 D, 61 C, 69 C-D), come vide W. Hamilton, *The Myth in Plutarch's De facie*, in « Classical Quarterly », 28, 1934, pp. 26-27.

284. Per una versione egittizzante del rapporto Hermes/luna cfr. *De Iside et Osiride*, cc. 12, 355 D e 41, 367 D-E. Hermes ctonio è il dio psicopompo, accompagnatore delle anime nell'aldilà.

285. Persefone è μονογενής, cioè « unigenita » (come già Ecate in Esiodo, *Teogonia*, 426 e 448). Qui l'attributo è spinto ad assumere un significato attivo: provocando la seconda morte la dea fa nascere l'intelletto ad esistenza unica e solitaria.

286. Cfr. *De genio Socratis*, c. 22, 591 D.

287. Cfr. la nota 274.

288. Sul tema della vita come esilio terreno si conclude il *De exilio* (c. 17, 607 D-E).

289. ἡδείας per ἰδίας dei mss. è implicato dalla traduzione dello Xylander (« suavi », 1570,

1572[2]) e indipendentemente congetturato da C.G. Cobet, *Collectanea critica*, Lugduni Batavorum, 1878, p. 539. Non persuade la proposta di ritorno ai codici in Vernière, *Symboles*, cit., p. 68, nota 1 (« un espoir particulier »).

290. Cfr. *De genio Socratis*, c. 22, 591 C.

291. Sulla vita interiore come esercizio platonicamente atletico (concetto destinato a importanti metamorfosi e larga fortuna nel cristianesimo) cfr. *De sera numinis vindicta*, c. 18, 561 A; *De genio Socratis*, c. 24, 593 D-594 A.

292. 943 D-E giustappone senza soluzione di continuità motivi stoici (corporeità dell'anima; sua tempra, cfr. Crisippo, frr. 804-806 [*SVF*, II, pp. 222-23]) a motivi platonici (itinerario celeste delle anime, cfr. *Fedro*, 247 B). Suona stoica in particolare la citazione da Eraclito (fr. 14 Colli = 72(*a*) Marcovich = 111 Kahn = 114 Diano = 98 Robinson), il cui senso sembra essere – a perfezionamento di Omero – che i morti si alimentano fiutando l'esalazione calda del sangue; convince peraltro poco l'idea di C.H. Kahn che Plutarco ricalchi per esteso un'escatologia eraclitea (*The art and thought of Heraclitus*, Cambridge, 1979, pp. 258-59). Sulle « briglie della ragione » e il rinvio al *Fedro* si veda in particolare G. Soury, *Sur quelques sources de Plutarque, de Facie, 943 cd*, in « Revue des Études Grecques », 54, 1940, pp. 51-58: Platone e Plutarco condividerebbero tra l'altro una speciale attenzione al linguaggio emotivo dei misteri (cfr. soprattutto 944 C). Qui il mito corrobora apertamente la parte scientifica, cfr. c. 25, 940 C.

293. Non tutto il resoconto dello straniero proviene dai servitori di Crono (si veda la nota 266). Egli ha appena citato Eraclito e sta per fare altret-

tanto con Senocrate, Platone e Omero. In questo caso (cfr. Cherniss, *Notes*, pp. 151-52 e 157, nota 105) λέγουσι, « dicono », introduce una dottrina academica (luna = terra + etere) confermata da un dogma stoico (immobilità dell'universo, cfr. Crisippo, fr. 555 [*SVF*, II, pp. 175-76]). H. von Arnim, *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921, p. 67 individuava l'autore di questa miscela teorica in un platonico eclettico alla maniera di Antioco di Ascalona.

294. Senocrate di Calcedone, scolarca dell'Academia dopo Platone e Speusippo dal 339 al 312 a.C.: fr. 161 Isnardi Parente (= 56 Heinze). Densità e radezza (944 A) sono i due fondamenti della materia nella fisica senocratea.

295. Per Platone, *Timeo*, 31 B-32 C si tratta propriamente di terra *e fuoco*; ma una delle forme di fuoco è appunto quella che « offre *luce* agli occhi » (58 C).

296. Probabilmente etere (Isnardi).

297. Contrariamente a quanto in 942 D-E, qui il mito (« allusione a un'altra verità », Donini, p. 139) contraddice la fisica, cfr. cc. 6, 923 A-B e 19, 932 A-B.

298. ... ma dalle sue proprie dimensioni estese (concordo con la traduzione-interpretazione di Prickard); cfr. 923 A-B. Il seguito del ragionamento resta incomprensibile e comunque altamente ellittico, la velocità e *a fortiori* l'accelerazione (cfr. già 933 B) essendo irrelate rispetto al rapporto lineare tra diametro dell'oggetto e distanza percorsa. Sul panico delle anime durante l'eclisse e sulle reazioni anche rumorose (944 B) della luna stessa cfr. *De genio Socratis*, c. 22, 591 C.

299. « La luna è detta "Gorgonia" per il volto che si scorge in essa », 4 [B 11] Colli[3] (= fr. 33 Kern, *OF*).

300. Il Mediterraneo, attraverso lo stretto di Gibilterra.

301. Sul mar Caspio come golfo e non mare interno cfr. Appendice II.

302. *Alias* oceano Indiano (mare Arabico) e relative propaggini: golfo di 'Oman/golfo Persico e golfo di Aden/mar Rosso.

303. Ecate presiede agli aspetti magico-misteriosi della vita, agli incontri impressionanti sulle strade di notte. La sua associazione con la luna (anche in *De defectu oraculorum*, c. 13, 416 E) è secondaria alla comune essenza notturna, cfr. T. Hopfner, *Hekate - Selene - Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri*, in *Piscicu-li. Studien zur Religion und Kultur des Altertums Fr.-J. Dölger dargeboten*, Münster, 1939, pp. 125-45.

304. In via tentativa il « recesso » potrebbe coincidere con l'insieme di Mare serenitatis e Mare tranquillitatis, le « porte » col Mare fecunditatis e Mare nectaris (Görgemanns, p. 84, nota 130). Voragini congiungenti cielo e terra in prospettiva oltremondana risalgono alla mistica orfico-pitagorica elaborata da Platone nel mito di Er (*Repubblica*, X, 13, 614 C sgg.). Per un possibile richiamo all'*Eudemo* aristotelico cfr. sopra la nota 268 e qui in particolare O. Gigon, *Prolegomena to an Edition of the Eudemus*, in I. Düring-G.E.L. Owen, a cura di, *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Göteborg, 1960, pp. 31-32.

305. Cfr. la nota 280. Il viaggio dei demoni lungo il cono d'ombra dalla terra alla luna è

ripreso da Keplero nella nota 55 del *Somnium* (si veda la nota 228).

306. Sulla luna/Persefone cfr. la nota 276. Nell'originaria concezione pitagorica l'antiterra, invisibile, si frappone fra la terra e il fuoco centrale dell'universo. La sua identificazione con la luna sembrerebbe propria del pitagorismo tardivo, 58 B 37 Diels-Kranz[6].

307. A quest'ultima funzione adempiono specialmente i Dioscuri in forma di fuochi di sant'Elmo, cfr. *De defectu oraculorum*, c. 30, 426 C, *Lisandro*, 12, 1. La teoria di R. Heinze per cui la demonologia lunare plutarchea risentirebbe soprattutto di Senocrate (*Xenokrates*, cit., pp. 123 sgg.) è verosimile ma tuttora speculativa: sull'ascendenza senocratea del demone come anima disincarnata si veda comunque F.E. Brenk, *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, in « Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt », II, 36, 1, 1987, pp. 275 sgg. (pp. 284-86 in particolare sul *de facie*). Un possibile influsso della Stoa intravvedeva qui D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969, pp. 388 sgg. Sui demoni si veda la nota 266.

308. Evidentemente attraverso la « porta » di Persefone, 944 C. Sulle capacità nocive dei demoni cfr. *De Iside et Osiride*, c. 26, 361 A-C (con menzione di Senocrate) e *De defectu oraculorum*, cc. 13, 417 B e 14, 417 E-F.

309. Dattili (sorta di coboldi), Coribanti <e Cureti> appartengono al fragoroso tiaso della Grande Madre anatolica e cretese. I Trofoniadi di Udora sono o i devoti o più verosimilmente i figli (Pausania, IX, 39, 5) del sotterraneo dio oracolare Trofonio, sul quale cfr. *De defectu oraculorum*, c. 5, 411 E-F e nota *ad loc.* Udora è una

località peraltro sconosciuta, né può correggersi facilmente in Lebadea, dato che proprio dal *De defectu* quello di Trofonio risulta essere l'unico oracolo beotico *ancora attivo* ai tempi di Plutarco. Proporrei con ogni cautela di leggere ἐνιδρυμένους (« insediati, oggetto di culto »: demoni ἐνιδρυμένοι in Origene, *Contro Celso*, VIII, 41) o ἐνιδρυθέντας, o senz'altro ἐνιδρύοντας confrontando l'uso assoluto del verbo in autori tardi come Plotino e Ierocle platonico. Per i « servitori di Crono » si veda già la nota 266.

310. Sulla seconda morte cfr. c. 28, 943 B.

311. Il sembiante visibile del Bene. Il passo che segue è fitto di richiami alle metafisiche platonica e aristotelica, cfr. Y. Vernière, *La lune, réservoir des âmes*, in F. Jouan, a cura di, *Mort et fécondité dans les mythologies*, Paris, 1986, pp. 101-108.

312. Cfr. sotto 945 C e *De E apud Delphos*, c. 21, 393 D.

313. Omero, *Odissea*, XI, 222.

314. « ... gioisce nelle feste »: *Odissea*, XI, 601-602. Già nell'antichità i vv. 602-604, con Eracle che antiomericamente sopravvive al suo *eidolon*, erano ritenuti interpolati.

315. Cfr. *Adversus Colotem*, c. 21, 1119 A. L'intelletto come vera identità dell'uomo è nozione propriamente aristotelica: *Etica nicomachea*, IX, 4 (1166a, 16-17 e 22-23), 8 (1168b, 34-35) e X, 7 (1178a, 2-7).

316. L'idea che l'anima conservi l'immagine del corpo dopo la morte era diffusa. Che essa comprenda il corpo anziché esserne compresa discende da Platone, *Timeo*, 34 B (Cherniss *ad loc.*). Cfr. anche *De genio Socratis*, c. 22, 590 B-C.

317. C. 28, 943 A.

318. Il bell'Endimione, amato dalla Luna, dorme perennemente sul Latmo nell'entroterra di Mileto.

319. Titio, gigantesco figlio della terra: aggredì Leto, e giace nel Tartaro mentre due avvoltoi gli divorano il fegato. Il drago Tifone, o Tifoeo, figlio del Tartaro e della Terra, contese a Zeus la sovranità dopo la sconfitta dei Titani: a conclusione di una teomachia snodatasi dall'Egitto (si veda la nota seguente) alla Sicilia *via* Asia Minore, Tifone sprofondò sotto l'Etna. Pitone (qui restituito con verosimile congettura dal Kaltwasser, 1797) occupava Delfi prima dell'avvento di Apollo, e fu ucciso dalle frecce del dio (cfr. *De defectu oraculorum*, c. 21, 421 C).

320. Anche 'boria, vanità', cfr. F. Decleva Caizzi, Τῦφος: *contributo alla storia di un concetto*, in « Sandalion », 3, 1980, pp. 53-66. Il termine, usato in evidente paronomasia con Tifone (che in *De Iside et Osiride*, *passim* ma specialmente cc. 27, 30 e 39, rappresenta con Seth il turbine deleterio calante dal deserto), ha nella tradizione scettica un'importante valenza antistoica, cfr. Timone di Fliunte, fr. 38, 1 Di Marco.

321. Cfr. già c. 28, 943 A, e sopra 944 E-F. Il passo riecheggia Platone, *Timeo*, 41-42: produzione dell'anima da parte del demiurgo.

322. Artemide, che con Ilitia spesso coincide come protettrice del parto (cfr. *Quaestiones convivales*, III, 10, 658 F-659 A: nota 233), qui invece, conforme un'intuizione di L.A. Post in Cherniss *ad loc.*, *artameî*: « fa a pezzi, dissolve ». Per Artemide/Persefone cfr. Eschilo, fr. 333 Radt e Callimaco, *Ecale*, fr. 103 Hollis.

323. Cfr. *De genio Socratis*, c. 22, 591 B. Anche le Moire, dee del destino, accennano al mito di Er (cfr. la nota 304: *Repubblica*, X, 14, 617 C), con una possibile mediazione senocratea.

324. Cfr. c. 26, 942 A.

APPENDICI

APPENDICE I
L'ECLISSE DI SOLE IN 931 D-E

L'eclisse rievocata nel c. 19 offre al *de facie* un *terminus post* assoluto ma di non facile definizione. Già ἔναγχος, « recentemente » lega al fenomeno la data putativa o 'drammatica' del dialogo in termini assai vaghi: Görgemanns, p. 124 sottolinea la contiguità (« *questa* congiunzione ») mentre per C.P. Jones, *Towards a Chronology of Plutarch's Works*, in « Journal of Roman Studies », 56, 1966, p. 70 il lasso di tempo suggerito potrebbe anche superare il decennio. Ma l'incertezza concerne principalmente l'eclisse stessa, per la cui identificazione si è oscillato tra gli estremi del 30 aprile 59 (G. Hofmann, *Ueber eine von Plutarch in seiner Schrift De facie quae in orbe lunae appareat erwähnte Sonnenfinsternis*, Progr. Triest, 1873) e del 1° giugno 113 (Keplero *ad loc.*). Oggi entrano in discussione solo gli eventi del 20 marzo 71 (così per primo N. Struyck, [...] *Inleiding tot de algemeene geographie*, in W. Kersseboom, *Eenige aanmerkingen op de gissingen over den staat van het menschelyk geslagt*, s'Gravenhage, 1740, p. 101, poi soprattutto F.K. Ginzel, *Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse für das Ländergebiet der klassischen Altertumswissenschaft und den Zeitraum von 900 vor Chr. bis 600 n. Chr.*, Berlin, 1899, pp. 202-204), del 5 gennaio 75 e del 27 dicembre 83, cfr. F.H. Sandbach, *The Date of the Eclipse in Plutarch's De facie*, in « Classical Quarterly », 23, 1929, pp. 15-16. Di questi il primo fu centrale a Cheronea con una fase di 11,95 su 12, tale dunque da far apparire in cielo parecchie anche se non « molte »

stelle, ma alle 11.04, tempo solare locale, con inizio calcolabile (ma, si badi, non ancora osservabile) alle 9.30; per il secondo la linea di totalità andava da Cartagine al Gargano, con a Roma una fase massima di 11,5 alle 15.20 t.s.l. e inizio alle 13.50: diversamente che a Cheronea, dove questa volta la fase alle 16.09 non superava 10,4, a Roma *alcune* stelle (non certo « molte in più punti del cielo ») furono visibili; il terzo fu totale, cadde parimenti di primo pomeriggio (15.00 t.s.l., con inizio alle 13.30), ma ad Alessandria, dove solo Plutarco ed eventualmente gli egiziani Teone e Menelao *potrebbero* averlo visto. Sandbach ha dimostrato che da un punto di vista prosopografico Roma offre al dialogo una scena più plausibile di Cheronea; e se dietro questo passo sta l'esperienza dell'anno 83 (cfr., forse, la descrizione della corona solare in 932 B), ecco che una data di composizione abbastanza tarda da quadrare con certe analogie di contenuto coi dialoghi delfici (M. Pohlenz, in « Gnomon », 21, 1949, p. 348 e nell'edizione 1960², p. xi) diventa probabile. Per il resto, tutto dipende dal grado di realtà dell'intera formulazione plutarchea. L'eclisse del 75, oggi in genere preferita perché 'romana' e per la piena compatibilità temporale, rivelò con ogni verosimiglianza poche stelle e certo non la corona, comportando la necessità di una conflazione fantastica con l'ulteriore fenomeno dell'83. L'eclisse di Cheronea, riproposta con migliore definizione dei dati da un esperto come J.K. Fotheringham (*A Solution of Ancient Eclipses of the Sun*, in « Monthly Notices of the R. Astronomical Society », LXXXI, 2, 1920, pp. 112-14), accese abbondantemente il cielo – ma cadde di mattino. Occorre tuttavia ricordare che il buio a mezzogiorno può essere largamente convenzionale, e che tale esso *è* in Archiloco, dove (cfr. la nota 150) Zeus

« di mezzogiorno fece notte » tra le 9 e le 10 del mattino (si veda J.K. Fotheringham, *Historical Eclipses*, Oxford, 1921). La *Verschiebung auf den Mittag* in casi del genere è documentata da A. Demandt, *Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen- und Mondfinsternisse*, Mainz, 1970, p. 31. Non a caso Plutarco stesso, se ha ragione Görgemanns, p. 126 di ritenere pindarico anche il passo in 931 E qui contrassegnato con la nota 152, trasforma un indeterminato ἐν ἁμέρᾳ, « di giorno » (fr. 52k, 3 Maehler), in un *apparentemente* più preciso μέσῳ ἄματι, « a mezzogiorno ».

APPENDICE II
LA GEOGRAFIA DEL MITO

Il c. 26 pone Plutarco nel novero degli antichi che a partire da Pitea di Marsiglia (seconda metà del IV secolo a.C.) scrissero di viaggi oltre le coste occidentali dell'Europa; e per esso il *de facie* entra a far parte della preistoria fantastica della scoperta dell'America, almeno fin da Keplero (nota 2 al *Somnium*, cfr. R. Pixis, *Kepler als Geograph*, München, 1899, p. 105), se non già col *Theatrum Orbis Terrarum* del fiammingo Ortelius (Antwerpiae, prima ediz. 1570, 1592, p. 5).
Con un suggestivo processo di traslazione ai confini del mondo la rivelazione ultima sulla natura e il destino dell'anima (cc. 27-30) viene dal cartaginese Silla, a sua volta poco più che un ascoltatore nella cornice del dialogo, messa in bocca a un ulteriore « straniero » (942 A), giunto a Cartagine dal profondo oceano. Silla descrive il teatro del viaggio partendo, come già Cratete pergameno in 938 D, da uno spunto omerico, e dunque 'storico': Ogigia, l'isola della cattività di Odisseo presso Calipso, si troverebbe nell'oceano a occidente della Britannia. Più in là ancora, « in linea col tramonto estivo » cioè ad ovest-nord-ovest, sono altre tre isole, cinte dal mare Cronio – un'entità che da Apollonio Rodio (IV, 327, 509 e 548) a Dionisio il Periegete (v. 32) e alle *Argonautiche orfiche* (vv. 1081-1082) va progressivamente recedendo dall'Adriatico al « morto » oceano glaciale, νεκρὴ θάλασσα, posto oltre gli Iperborei (sintesi, esso, di Baltico e nord Atlantico senza il diaframma della Scandinavia: cfr. E.D. Phillips, Κρόνιον

πέλαγος. *Notions of the Arctic Ocean in Ancient Geography*, in « Euphrosyne », nuova serie, 3, 1969, pp. 193-97 e *The Argonauts in Northern Europe*, in « Classica et Mediaevalia », 27, 1978, pp. 183-86. A sua volta, a 5.000 stadi da Ogigia, il grande mare è circondato da un vasto continente solcato da fiumi i cui detriti rendono torbido e denso l'oceano; il continente, orizzonte cosmico ultimo, si presume bensì popolato da barbari, ma sulle rive di un suo mediterraneo abitano poi dei Greci: il popolo di Crono, e in parte anche di Eracle, da cui ultimamente viene lo straniero. Questa geografia semplice, benché non priva di incoerenze (a 941 A, nella prospettiva est-ovest, il vecchio Crono è custodito in una delle tre isole; a 941 D-E, in prospettiva inversa, la sede del dio è *al di qua* delle « isole esterne » – di cui solo ora si apprende che sono parimenti abitate da Greci – e sembra dunque coincidere con Ogigia), è arricchita da un paio di dati climatico-astronomici: il mare Cronio è tanto fangoso da essere apparso ghiacciato, e nelle isole esterne il sole « su un arco di trenta giorni scompare alla vista per meno di un'ora » (al giorno, 941 D). L'insieme può essere valutato sotto il duplice aspetto, progressivamente significativo, del contenuto di realtà e delle fonti concorrenti alla creazione artistico-filosofica. *a*) L'idea che qui latiti un'eco di precoci contatti col continente nordamericano è tuttora popolare nella letteratura esplorativa (si veda ad esempio P. Herrmann, *Sette sono passate e l'ottava sta passando*, Milano, 1962, pp. 186-87), e non è esclusa neppure da un dotto come K. Ziegler, a cura di, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung*, Zürich-Stuttgart, 1952, p. 329. In passato essa parve sostanziarsi di riscontri precisi: per Keplero Ogigia è l'Islanda e più in là sono, antistanti al continente, Azzorre, Groenlan-

dia e Labrador; con l'aggiunta dell'anche più improbabile terra di Baffin le stesse regioni appaiono ancora nella *Geschichte der griechischen Litteratur* di W. von Christ (München, 1898^3, p. 662, nota 1). Il golfo « grande almeno quanto la Meotide » (mar d'Azov, anticamente soprastimato per ampiezza), trovandosi alla latitudine di quella che tra il IV-III secolo a.C. e Tolomeo era ritenuta essere la congiunzione tra il Caspio (cfr. 944 B) e l'oceano boreale, fu variamente riconosciuto nella baia di Hudson come nel golfo di San Lorenzo; per le alluvioni fluviali fu parimenti (ed anche più teoricamente) ovvio pensare al delta del Mississippi. Quanto più reale ed esplosiva era stata la frattura col passato prodotta dalle grandi scoperte dei secoli XV e XVI, tanto più intenso fu e resterà a lungo il bisogno di recuperare una sia pur fantastica continuità con l'antico: al lettore curioso si segnalano in prospettiva *La « scoperta dell'America da parte dei Fenici »*, in S.E. Morison, *Storia della scoperta dell'America*, Milano, 1976, vol. I, pp. 22-23 e, sulle ulteriori proiezioni classiche della fantasia coloniale americana, R.R. Johnson, *Hellas in Hesperia: Ancient Greece and Early America*, in C.G. Thomas, a cura di, *Paths from Ancient Greece*, Leiden, 1988, pp. 140-67. Se un rude colpo alle fondamenta dell'intera costruzione fu assestato già dall'autorità di un americanista come A. von Humboldt, *Kritische Untersuchungen über die historische Entwicklung der geographischen Kenntnisse von der neuen Welt*, Berlin, 1836, vol. I, pp. 174-85, la dimostrazione finale dell'inconsistenza e contraddittorietà di ogni richiamo americano in Plutarco appartiene a Ebner, *op. cit.*, pp. 65-95, cui qui si rinvia. *b*) Plutarco conosce la brevità della notte estiva nelle regioni boreali (941 D parrebbe rinviare a una latitudine intorno ai 67° N: cfr. Pitea, fr. 9 Mette; Cratete di Mallo,

fr. 37a Mette; Cleomede, *Sul moto circolare dei corpi celesti*, I, 7, 37-38); sa da Pitea, il navigatore, di isole oltre la Britannia e specialmente dell'ultima Tule, equivalente a un conglomerato di Orcadi, Shetland, Faer Øer, Islanda, Jutland e Telemark (frr. 6a sgg. Mette); sa di navigazioni fenicie oltre Gibilterra, basti pensare al *Periplo di Annone*, mentre cartaginese è Silla che a Cartagine (942 C) incontra lo straniero (di una fonte ultimamente fenicia fantastica G. Mair, *Pytheas' Tanais und die Insel des Kronos in Plutarch's Schrift «Das Gesicht im Monde»*, Progr. Marburg an der Drau, 1909, pp. 11-22); sa ancora da Pitea di voci circa un mare iperdenso al di là di Tule (πεπηγυῖα θάλασσα, frr. 6a e 11a Mette), un *mare concretum* già da Plinio, *Storia naturale*, VI, 104 identificato col *Cronium mare*; sa infine dai geografi suoi contemporanei di grandi fiumi che drenano nell'Atlantico le acque spesso limacciose dell'Europa occidentale. Gli ingredienti sono tutti qui, ed assai vaghi, come si vede; a fonderli in un insieme suggestivo avrà giovato l'apporto di precedenti mitico-letterari e genericamente culturali – sui quali c'è prevedibilmente ben poco accordo. Si è pensato anzitutto a fonti filosofiche e immancabilmente, ma senza reale fondamento, a Senocrate, addotto nel mito a 943 F-944 A (R. Schmertosch, *De Plutarchi sententiarum, quae ad divinationem spectant, origine*, Diss. Lipsiae, 1889, pp. 13-15), e a Posidonio; ma contro M. Adler, campione della seconda ipotesi in *Quibus ex fontibus*, cit., pp. 169-70, Hamilton, in *The Myth*, p. 24, nota 1, ha definitivamente mostrato come Posidonio concordi con l'anonimo poeta (Eratostene? Neottolemo di Pario?) ora in Powell, *Collectanea Alexandrina*, p. 27 nel riconoscere nell'oceano e non nel «continente» il vincolo (δεσμός) definitivo di tutte le cose (fr. 13.5 Theiler = 49 [3.5] Edelstein-

Kidd[2]), in evidente contrasto con la topografia dello straniero. Hamilton stesso ha poi ragione di credere che Plutarco si ponga nel solco delle utopie greche di viaggio, spesso oceaniche (cfr. Teopompo di Chio, *FGrH* 115 fr. 75c, e ancora Procopio, *Guerre*, VIII, 20) e in più d'un caso settentrionali. Così negli *Iperborei* di Ecateo di Abdera (*FGrH* 264 frr. 7-14) un popolo insulare di là dai Celti, devoto anch'esso a un unico dio, intrattiene coi Greci una pia quanto sporadica amicizia; e lo straniero del presente racconto è per molti versi assimilabile (ad esempio nella devozione per Core) ad Abari l'iperboreo, le cui teologiche avventure Plutarco ritrovava in Eraclide Pontico (frr. 73-75 Wehrli[2]; cfr. *De audiendis poetis*, c. 1, 14 E), e che con altri personaggi variamente boreali come Olen frigio, Zalmoxis trace e lo scita Anacarsi dà corpo a quella *Idealisirung der Naturvölker des Nordens* che per l'antichità fu studiata da A. Riese, Frankfurt am Main, 1875. Entrano dunque nella creazione plutarchea un precoce mito del buon selvaggio (cfr. *De defectu oraculorum*, c. 21, 421 A-B), la dilatazione dell'ecumene portata da Roma in direzione nord-ovest, il gusto tutto ellenistico per i racconti fantastici di viaggio (in particolare, per le nordiche *Meraviglie di là da Tule* del contemporaneo Antonio Diogene, cfr. E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, 1914[3], pp. 269 sgg.). Se ancora si ricorda che, abitate da Crono, Ogigia e le altre terre rinviano da presso alle isole dei beati già di esiodea memoria (*Opere e giorni*, 166 sgg.), ecco che la fantasmagoria geografica si rivela per quello che è: frutto sì di un orizzonte d'ascolto teso dall'etnografia greca oltre i bordi del conosciuto, e però figlia dell'ansia premoderna di ritrovare oltre il tramonto del sole l'eden perduto, una rivelazione primigenia, l'arresto della freccia del tempo.

Analogo terrore della storia (l'espressione è di M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949[3]) sta nel racconto archetipo di questo genere di letteratura, l'Atlantide del *Timeo* e del *Critia* platonici. Merito definitivo di W. Hamilton è di aver avvistato in Platone, *Timeo*, 24 E-25 A il modello presente a Silla nell'interporre un arcipelago tra noi e il vero continente, e in *Timeo*, 25 D e *Critia*, 109 A – nei lutulenti bassifondi lasciati dalla scomparsa di Atlantide – l'ispirazione per la « traversata resa lenta dal fango » di 941 B, così probabile, così irreale.